34. Jahrgang 3. Heft 1. Dezember 1921

134

Pastor bonus

Monatsschrift für kirchliche Wissenschaft und Praxis

herausgegeben von

Franz Hamm

Doktor der Theologie und Staatswirtschaft
Professor der Moraltheologie am Priesterseminar zu Trier

Preis jährlich 24.– Mk.

In der Diözese Trier kann mit Genehmigung des Hochwürdigsten Bischöflichen Generalvikariates unter dem 15. September 1921 der Pastor bonus auf Rechnung der Kirchenkasse übernommen werden.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Druck und Verlag der Paulinus-Druckerei (G. m. b. H.) Trier

Inhalts-Verzeichnis.

Seite

Die Bartfrage und das Reskript des hl. Stuhles nach Breslau (H. Bremer S J., Ignatiuskolleg, Valkenburg, Holland) 81

Einige scholastisch-philosophische Neuerscheinungen (Prof. Dr. Joseph Lenz, Trier) 90

Das Verhältnis des Heiligenkultes zum Heroenkult (Pfarrer Dr. Doergens, Traar-Krefeld) 94

Exerzitien und Marianische Kongregationen (Prof. N. Scheid, S J., Trier) 98

Zum Schlusse des Goldenen Patrociniums des hl. Joseph (8. Dez. 1921) (Pfr. H. F. Singer, Darmstadt) 101

Ibi parochianus, ubi porta principalis. Normen zur Bestimmung der Pfarrgrenzen (Dargestellt von P. Gerard Oesterle O. S. B., Abtei St. Joseph bei Coesfeld) 103

Theologische Gründe für die Notwendigkeit der Kommunion (Theologieprofessor Emil Springer S. J., Sarajevo) 106

Das althebräische Schrifttum in falschem und rechtem Licht (Prof. Dr. Chr. Schmitt, Coblenz) 118

Mitteilungen: Liturgische Entscheidung (Dechant Dr. Ott) 120
Literarische Mitteilung (K. Sudbrack S. J.) 121
„Ueber alles die Liebe." (P. Köhns S. J.) 121

Bücherschau: Prümmer, O. P., Vademecum Theologiae moralis — Schönhöffer, Die Fioretti oder Blümlein des hl. Franziskus — Schmidt, O. F. M., Ueber die Legendenliteratur der Anna Freiin von Krane (Prof. Dr. Hamm) 122, 123
Faber-Reiching, Alles für Jesus (Prof. Eisen) 124
Hugger, Flugschriften der „Stimmen der Zeit" — Wynen, Das Völkerrecht — Schilling, Der kirchliche Eigentumsbegriff (Prof. Dr. Baldus) 124, 125
Thurmhofer, Corpus catholicorum IV. Hieronymus Emser (Prof. Dr. Chr. Schmitt) 125
Meffert, Das Urchristentum — Bockel, Klerus und Volksmission — Heller, Adventspredigten von Ludwig Bourdaloue S. J. (P. Gemmel S. J.) 126, 127
Hättenschwiller, S. J., Eine Lilie aus dem Garten der Jugend — Bertsche, Königin des Friedens — Bödiker, Eucharistische Funken (P. Bernhard Gerardi O. M. J.) 127, 128
Meyenberg, Weihnachtshomiletik (Prof. Dr. Christ. Schmitt) 128
Inseraten-Anhang

Die Bartfrage und das Reskript des Hl. Stuhles nach Breslau.

Von H. Bremer S. J., Ignatiuskolleg, Valkenburg (Holland).

In dieser Zeitschrift ist im vorigen Jahre zweimal, kürzer (S. 499) und ausführlicher (S. 441 ff.) von dem Reskript der Konzilskongregation vom 10. Januar 1920 nach Breslau (Acta Ap. Sedis XII, 43 ss.) die Rede gewesen, und dabei auch auf unsere Darlegungen über die Aufhebung des Bartverbotes durch das neue kirchliche Gesetzbuch in der Linzer Quartalschrift 72 (1919) S. 224 ff. und 571 ff. hingewiesen worden. Im Anschluß daran waren wir von der Schriftleitung um eine Aeußerung dazu angegangen, hatten aber noch gewartet, um bei der so verschiedenen, häufig offenbar irrigen Auffassung des Reskriptes erst vorher noch die in Aussicht stehenden Darlegungen anderer kennen zu lernen. Das ist nun geschehen.

Es sollen nun folgende vier Fragen beantwortet werden, auf die es in der Theorie, vor allem aber in der Praxis ankommt.

Vorauf geschickt sei, was eigentlich von Breslau dem Hl. Stuhle vorgelegt und von dort geantwortet wurde. Nach einleitenden Bemerkungen und der Begründung der Bitte unterbreitet der Kardinal dem Hl. Stuhle folgendes: „Idcirco reverenter peto a S. Congregatione, an Codice iur. can. data sit quibuscumque clericis saecularibus libertas gestandi barbam, et, respective, an Episcopis competat prohibitionem hucusque vigentem in suo robore sustinere pro dioecesibus suis". Als Antwort darauf erging der Entscheid der Kongregation: „Resolutio. Relatis in plenario conventu S. Congregationis Concilii die 10. ian. 1920 precibus Emi Episcopi Wratislavien. Emi Patres rescribendum censuere: Negative ad primam partem; affirmative ad alteram.

Factaque de praemissis relatione SSmo Dno . . . „Sanctitas Sua resolutionem Emorum Patrum approbare et confirmare dignata est" (Acta Ap. S. XII, 47). Nun zu den Fragen.

I. Ist das bisherige Bartverbot nach dem Reskripte durch den Kodex aufgehoben oder nicht? Ja; denn das Reskript sagt: dem Bischof steht es zu, das bisherige Bartverbot in seiner Diözese aufrecht zu erhalten, sagt aber nicht dabei, daß er dazu auch verpflichtet sei, obgleich im Schreiben auf die Ansicht einer Aenderung der bisherigen Disziplin aufmerksam gemacht war. Der Bischof braucht also das bisherige Verbot nicht beizubehalten, sondern kann ohne irgend eine Dispens den Klerikern in diesem Punkte volle Freiheit lassen. Also ist es unmöglich, daß das bisherige Bartverbot noch bestehe; denn bestände es noch, so müßte der Bischof es einschärfen, gerade so wie jedes andere Kirchengesetz (Kan. 336) und könnte es nicht zulassen, daß die Kleriker den

Bart trügen, wie das auch früher Pius IX. durch den Nuntius den bayrischen Bischöfen ausdrücklich mitteilen ließ. (Acta Ap. S. XII, 46).

Dies war auch die erste Schlußfolgerung, die gleich im Aprilheft der Revue du clergé français 1920 der Kanonist Boudinhon (S. 50) daraus zog: „Le port de la barbe par les clercs séculiers ne fait pas l'objet d'une prohibition, pas plus que d'une autorisation." Das gleiche bemerkten andere und jetzt P. Vermeersch, Moralprofessor an der Gregoriana zu Rom, im Augustheft 1921 seiner ‚Periodica de re can. et mor'., wo es S. 191 heißt: „Atque hanc vim (daß es keine consuetudo stricte obligans bezüglich des Rasierens mehr gebe) inesse in ipso S. C. responso arbitramur. . . Itaque Codex barbam nec positive permittit nec excludit."

Das Votum des Konsultors, welches für diese Frage eingeholt und in den Acta Ap. S. XII, 44 ss. veröffentlicht wurde, und welches das Fortbestehen des bisherigen Bartverbotes darzutun suchte, steht somit im geraden Gegensatze zur Entscheidung der Kongregation, genau wie kürzlich jenes andere bei dem Entscheide der Kongregation, daß der Bischof vor Anstellung eines Kaplans erst den Pfarrer hören müsse (Acta Ap. S. XIII, 48 ss.)

Und so haben auch manche Zeitschriften, die das Gutachten des Konsultors für eine Auslassung des Hl. Stuhles hielten und das Weiterbestehen des Bartverbotes behaupteten, ihren Lesern gerade das Gegenteil von dem mitgeteilt, was die eigentliche Entscheidung des Hl. Stuhles lehrte; einige sind dabei so weit gegangen, daß sie die Gutheißung des Hl. Vaters, die sich nur auf die Resolution der Kardinäle bezog, auch auf das Gutachten des Konsultors ausdehnten, ja sogar das Gutachten im Großdruck als Hauptsache, die Entscheidung der Kongregation aber im Kleindruck als Nebensache den Lesern vorlegten. Und doch war gleich im Anfang des Erscheinens der Acta Ap. Sedis vom Hl. Stuhle selbst öffentlich darauf aufmerksam gemacht worden, daß nicht alles in den Acta Mitgeteilte als amtlich anzusehen sei, sondern daß die Acta Ap. S. zwei Teile umfaßten, einen amtlichen, und einen nichtamtlichen, bloß, wie es hieß, illustrativen Teil, und daß zu diesen zweiten auch die Gutachten der Konsultoren zu rechnen seien. „Il bolletino [die Acta Ap. S.] avrà due parti, una officiale ed una illustrativa . . . Nella seconda parte si riporteranno . . . i voti dei consultori . . .", so lautete der Erlaß des Kardinalstaatssekretärs in den Acta Apost. Sedis II (1910) 37 n. 4.

Diese Gutachten erhalten also dadurch, daß sie in den Acta Ap. S. veröffentlicht werden, keine höhere Autorität, als sie haben; sie bleiben das, was sie sind: reine Privatmeinungen der betr. Verfasser und gelten nur soviel als sie beweisen; sie können vollständig falsch sein, ja selbst im Gegensatz stehen zu der gefällten Entscheidung des Hl. Stuhles, wie es noch kürzlich vorgekommen ist (Acta Ap. S. XIII, 43 ss.) und mehrfach schon früher (ebd. IX, 17 ss.; X, 327 ss.; 368 ss.; XII, 72 ss); es ist also auch irrig, sie als „Entscheidungsgründe" anzuführen, da sie eben gar keine Aeußerung der betr. Kongregation sind und somit auch ihre Entscheidungsgründe nicht enthalten können. Gleichwohl werden sie veröffentlicht, weil sie, auch wenn sie irrig sind, zur Beleuchtung der Frage beitragen können, wie eben Irrtum die Wahrheit und Schatten das Licht besser erkennen läßt. — Man kann somit auch auf die etwaigen Irrtümer derartiger Gutachten öffentlich hinweisen, ohne im geringsten gegen die dem Hl. Stuhle gebührende Ehrfurcht zu verstoßen; ja man tu gut daran, damit der Leser, besonders aber der weniger kundige und vor allem der noch studierende Theolog, sich bewußt werde und bleibe, daß diese „Animadversiones" in den Acta Ap. S. nicht Sachen der betr. Kongregation sind, und deshalb wegen etwa weniger glücklicher, vielleicht auch irrtümlicher Ausführungen, auf die er stößt, nicht mit Geringschätzung gegen die Kongregation und den Hl. Stuhl selbst erfüllt werde. Und so ist mit vollem Recht auch auf die mehr-

sachen sonstigen Irrtümer des obigen Gutachtens ganz nachdrücklich hingewiesen worden, z. B. von P. Hecht im Pastor bonus 32 (1920) S. 442 f.; von Prof. Dr. Hilling im Archiv f. k. Kirchenr. 100 (1920) S. 41 f.

II. Bestätigt oder verneint das Reskript die von uns vertretene Ansicht, daß ohne ausdrückliche Bevollmächtigung des Hl. Stuhles kein Bischof oder Ordensoberer, keine Diözesansynode und kein Provinzialkonzil, und auch kein bestehendes Diözesan- oder Landesgewohnheitsrecht, auch nicht hundertjähriges, das Barttragen verbieten kann? Es wird schwer sein, aus dem Reskript für das eine oder andere etwas Stichhaltiges vorbringen zu können; denn es ist nicht klar ersichtlich, ob es sich in dem Schreiben von Breslau um die Lösung eines Zweifels und einer kirchenrechtlichen Frage handelt oder aber um eine Bitte, eine derartige Vollmacht dem Bischofe zu verleihen. Sicher wohl wünschte der Kardinal von Breslau keine Interpretation des Kan. 136, auf den allein sich freilich unsere Ansicht stützt; denn sonst hätte er sich an die einzig-zuständige Kommission gewandt. Und da nur eine authentische Interpretation des Kan. 136 (nämlich ob das Wort capillus Haupt- und Barthaar umfaßt) die Rechtsfrage vollgültig lösen konnte, so dürfte wohl die Lösung einer Rechtsfrage nicht der Zweck des Schreibens gewesen sein. — Auch wäre in dem Schreiben nicht die Ansicht der Fuldaer Bischofskonferenz über die Aufhebung des Bartverbotes für Deutschland, die Beschlüsse der Provinzialkonzilien und die hundertjährige Gewohnheit in Deutschland erwähnt worden; denn diese Sachen sind für den Sinn des Kodex also für die betr. Rechtsfrage, ganz belanglos und von keinerlei Bedeutung, sie können aber wohl für die genannte Bitte, eine derartige Vollmacht zu gewähren, geeignet erscheinen. Dazu paßt auch das: „Idcirco . . . peto“ (deshalb . . . bitte ich), während sonst wohl gesagt wäre: „quaero“ (frage ich) — Auch scheint die Kongregation die Sache nicht als eine Frage und einen Zweifel über das Recht aufgefaßt zu haben, sondern als eine reine Bitte; denn sie schreibt: „relatis precibus Emi Episcopi“, nicht aber, wie es sonst bei Anfragen und Zweifeln zu heißen pflegt: „propósito dubio“. Auch würde die Kongregation, wenn sie eine Rechtsfrage hätte entscheiden wollen, wohl ihrer Gewohnheit gemäß noch ein anderes Gutachten eingeholt haben, da das eingereichte und veröffentlichte gar nicht auf die Frage eingeht, sondern sie von vornherein auszuschließen sucht durch die Behauptung, es bestehe noch das Bartverbot, und der Bischof könne deshalb nicht bloß, sondern müsse auch das Bartverbot hochhalten. Eine Bitte konnte sie aber gewähren, ohne auf die Rechtsfrage und den Sinn des Kodex einzugehen, und ohne ein neues Gutachten zu benötigen; denn mochte der Kodex eine derartige Vollmacht den Bischöfen absprechen oder nicht, durch Verleihung derselben an einen einzelnen Bischof konnte man mit dem Kodex gar nicht in Widerspruch geraten.

Für eine Frage über die Bestimmung des Kodex spricht nur die äußere Form des Vorgelegten: „An Codice iur. can. data sit . . . et respective, an . . .“ (nämlich die Frageform mit dem beigefügten ‚Codice iur. can.‘). Doch gilt wohl der Inhalt, der ausdrücklich als Folgerung aus dem Voraufgeschickten hingestellt wird („Idcirco peto . . . an . . .“), und infolgedessen, wie es obige Ausführungen dartun, nur als Bitte, nicht

aber als Rechtsfrage gelten kann, mehr als die äußere Form. Auch ist zu beachten, daß der Kongregation gar nicht unterbreitet wurde, auf welche Bestimmung des Kodex jene Ansicht sich denn stütze, so daß sie — ganz abgesehen vom Kompetenzmangel, den Kodex authentisch zu interpretieren — einer Prüfung dieser Stelle und somit der Rechtsfrage gar nicht näher treten konnte; so wenig hatte selbst der Konsultor davon in dem Schreiben des Kardinals zu finden gewußt und überhaupt von der Frage gekannt, daß er schreibt: „Manifestum est, vel ex praemissis (dem Schreiben aus Breslau), controversiam non aliud fundamentum habere posse, quam in can. 6 n. 6", während sich die Ansicht gar nicht auf Kan. 6, sondern einzig und allein auf die Worte des Kan. 136: ‚capillorum cultum simplicem adhibeant' stützt (wir kommen hierauf weiter zurück). Die Antwort der Kongregation kann sich deshalb gar nicht auf die allgemeine Rechtsfrage beziehen, sondern nur auf den besonderen Fall, nämlich auf das, auf was es dem Kardinal von Breslau bei den obwaltenden Umständen ankommen mußte, d. h. die Vollmacht das Bartverbot in seiner Diözese aufrecht erhalten zu können. Und nur als solches, als Gewährung einer erbetenen Vollmacht, leitet sich auch der Bescheid der Kongregation ein: „precibus Emi Episcopi Wratislavien. Emi Patres rescribendum censuere: affirmative . . .", nicht aber als Lösung einer allgemeinen Frage, die wie die Frage allgemein galt und keiner Beschränkung des Geltungsbereiches durch Nennung des Fragenden bedurfte. Sonst hätte es wohl, wie üblich, etwa so geheißen: „dubio proposito Emi Patres respondendum (auch wohl nicht: rescribendum, was für eine Bitte eher paßt) censuere."

Das dürfte genügend dartun, daß aus dem Reskript nichts für oder gegen die obige Frage zu holen ist; sie wird darin gar nicht berührt, was auch aus weiter unten zu Sagendem noch bestätigt wird.

Aus Vorstehendem erhellt, daß alle Mitteilungen des Reskriptes in Zeitschriften und auch Kirchlichen Anzeigern irreführend waren, die dasselbe in dieser oder ähnlicher Form brachten: „Die Frage (Zweifel): ‚An Codice iur. can. data sit quibuscumque clericis saecularibus libertas gestandi barbam, et, respective, an episcopis competat prohibitionem hucusque vigentem in suo robore sustinere pro dioecesibus suis', ist von der S. Congr. Concilii in folgender Weise beantwortet: ‚Negative ad primam partem; affirmative ad alteram'". In solcher Form ist eben beides, Frage und Antwort, aus dem Zusammenhang gerissen und wegen Mangels desselben der eigentliche Sinn gar nicht erkennbar; ja es wird infolge dieser verstümmelten Wiedergabe einfach als Lösung einer Frage hingestellt, was nach dem Zusammenhang von Frage wie Antwort, nur als Gewährung einer Bitte gelten kann. Damit fallen auch die etwa daran geknüpften Bemerkungen und Verordnungen, wie auch noch unten mehrfach bestätigt werden wird.

III. Gilt das Reskript nur für den Kardinal von Breslau, oder auch für die auf der Fuldaer Konferenz am 23. August 1919 anwesenden Bischöfe, oder gar für alle Bischöfe der Welt, so daß also allen Bischöfen die Vollmacht zuerkannt wäre, das bisherige Bartverbot in ihren Diözesen aufrecht zu erhalten? Hinsichtlich dieser Frage ist viel Irrtum verbreitet worden, indem behauptet wurde, es handle sich um eine Bitte oder Anfrage „namens der Fuldaer Bischofskonferenz". Wäre es das gewesen, dann hätte doch naturgemäß der damalige (23. Aug. 1919)

Vorsitzende und einzige Kardinal der Konferenz, der Kardinal v. Hartmann, die Sachen dem Hl. Stuhle unterbreitet, nicht aber einer der Bischöfe; auch handelt es sich nicht um ein An-die-Stelle-Treten des Kardinals v. Hartmann, da das Schreiben des Fürstbischofs von Breslau, das Datum vom 2. September trägt, während Kardinal v. Hartmann damals noch ganz gesund war und erst am 11. November 1919 starb. Auch steht in dem Schreiben keine Silbe von einem Auftrage, Bitte oder Anfrage der Konferenz oder des Kardinals von Hartmann; der Fürstbischof beginnt das Schreiben ausdrücklich mit seinem persönlichen bisherigen Handeln in diesem Punkte („preces a me commendatas"; „in mea dioecesi"), ohne auch nur eine Silbe zu sagen von der bisherigen Praxis in den andern, in Fulda vertretenen Diözesen, und schließt es mit „peto", nicht aber etwa mit „petimus", so daß er also von Anfang bis zu Ende ganz klar und deutlich nur in seinem Namen spricht. Endlich faßt auch die S. Congr. Concilii alles nur als eine Bitte des Kardinals von Breslau auf, nicht aber als solche der andern in Fulda versammelten Bischöfe, obgleich im Schreiben von ihnen die Rede gewesen war; denn sie sagt: „precibus Emi Episcopi Wratislavien. Emi Patres rescribendum censuere", nicht aber „Wratislavien. et aliorum", wie es irrtümlich, entgegen dem amtlichen Wortlaut der „Resolutio" der Kongregation, in der Ueberschrift der Acta Ap. S. lautet, aus Versehen entweder der Redaktion, der ähnliches auch sonst schon häufiger zugestoßen ist, oder aber wahrscheinlicher dessen, dem aufgetragen war, die Entscheidung der Kongregation mitsamt dem Schreiben des Kardinals und dem Gutachten des Konsultors zur Veröffentlichung zusammenzustellen und der Redaktion zu übergeben.

Der Irrtum von einer Anfrage der Fuldaer Konferenz ist wohl durch die verfehlte Ueberschrift: „Wratislavien. et aliarum" und das Datum der Antwort (10. Januar 1920) nebst dem Zeitpunkt der Veröffentlichung veranlaßt worden, wo eben Kardinal v. Hartmann schon tot, der Fürstbischof von Breslau aber inzwischen zum Kardinal erhoben und damit auch künftiger Vorsitzender der Fuldaer Konferenz geworden war.

Das Reskript gilt also seiner Adresse nach nicht für die Bischöfe der Fuldaer Konferenz und noch weniger somit für alle Bischöfe der Welt. Dem Inhalt nach aber ist es, wie oben dargetan, nichts als die Erteilung der betr. Vollmacht an den Kardinal von Breslau; ein weiterer Geltungsbereich des Reskriptes kann gar nicht bewiesen werden, da die Lösung einer Rechtsfrage kaum vorliegen kann, sicher nicht bewiesen ist und durch Folgendes auch noch positiv mit Sicherheit ausgeschlossen wird.

IV. Steht in den anderen Diözesen, außer Breslau, irgend etwas dem Barttragen noch entgegen? Folgende Aufzählung dürfte für alles wohl ein sicheres Nein ergeben. Denn es kann nicht entgegenstehen:

1. das allgemeine bisherige Verbot, das nach obigem nunmehr als sicher aufgehoben gelten kann, wie auch noch im Folgenden bestätigt werden wird; auch nicht

2. die Mitteilung: „Die Bischofskonferenz zu Fulda hat am 23. August 1919 beschlossen, daß das Verbot des Barttragens in Kraft bleibe", da ein solcher Beschluß nicht besteht und bestehen kann; denn wie hätte man einen solchen Beschluß gefaßt, da man im Zweifel war, ob den Bischöfen eine derartige Vollmacht zusteht, und der Kardinal von Breslau mit der Frage oder Bitte um diese Vollmacht sich erst nachher nach Rom wandte. Und selbst wenn den Bischöfen eine derartige Vollmacht zugestanden hätte, so hätte ein solcher Beschluß, der alle auf der Fuldaer Konferenz vertretenen Diözesen gebunden hätte, nur auf einem Plenarkonzil gefaßt werden können und erst nach Approbation desselben durch den Hl. Stuhl bindende Gewalt gehabt (Kan. 291). Eine Konferenz aber hat keinerlei gesetzgeberische Gewalt über die betr. Diözesen und kann nur beraten und ein Provinzialkonzil, also künftige Gesetze, vorbereiten (Kan. 292), die aber, solange sie Entwürfe sind, keinerlei Verpflichtung auferlegen. Das Schreiben des Kardinals von Breslau an den Hl. Stuhl sagt auch etwas ganz anderes: „Episcopi nuper Fuldae congregati unanimiter censuerunt (nicht: decreverunt), vigentem hucusque prohibitionem non esse tollendam" (Acta Ap. S. XII, 44), d. h. sie haben ihre persönliche Meinung und Vorliebe für das bisherige Verbot zum Ausdruck gebracht, nicht aber einen Beschluß gefaßt und noch weniger eine Verordnung erlassen, die ja, wenn obige Mitteilung wahr gewesen wäre, notwendig hätte erfolgen müssen; auch nicht

3. die weitere Mitteilung: „Bei dem vielfachen Zweifel, ob das bisherige kirchliche Verbot des Barttragens noch fortbestehe, haben die Bischöfe zu Fulda am 23. August 1919 erklärt, daß dieses Verbot bleiben soll", da ebenfalls eine solche Erklärung nicht besteht und bestehen kann; denn eine solche autoritative Erklärung und bindende Anordnung konnte, wie vorher dargetan ist, von der Konferenz gar nicht gegeben werden und ist nicht gegeben worden; ja selbst von einem Plenarkonzil kann eine derartige Erklärung bei Zweifel über den Sinn des Codex iur. can., wie es der vorliegende Zweifel war, nicht abgegeben werden; das kann nur der Hl. Stuhl; auch nicht

4. die bisherigen Bartverbote der Provinzialkonzilien und so weiter und die mehr als hundertjährige Gewohnheit in Deutschland; denn, wie in der Linz. Quartalschr. (a. a. O.) gezeigt ist und jetzt noch weiter bekräftigt werden soll, nimmt Kan. 136 § 1 mit seinem: „clerici . . . capillorum simplicem cultum adhibeant" ihnen jegliche Geltung, wie auch noch kürzlich die S. Congr. Concilii in einer ähnlichen Frage bezüglich der entgegenstehenden Bestimmung eines Provinzialkonzils entschieden hat (Acta Ap. S. XIII 228 ss.). Denn ganz offenbar erlauben jene Worte ausdrücklich die einfache Pflege der Haare, wie es auch der Kardinal von Breslau in seinem Schreiben an den Hl. Stuhl sagt (‚can. 136 capillorum simplicem cultum permittit et de abradenda barba omnino tacet); jene Worte sagen eben: ‚clerici possunt capillorum cultum adhibere, modo tamen sit simplex' oder ‚sed debent in eo simplicitatem servare', wie das noch ausführlicher in der Linz. Quartalschr. (a. a. O. 573 f.) dargetan ist. Das Wort ‚capilli' umfaßt aber im Kan. 136 Haupt-

und Barthaar, weil a) der Kanon von zu pflegenden Haaren ohne jegliche Einschränkung redet und deshalb notwendig alle, also beim Mann in gleicher Weise: Haupt- und Barthaar, damit bezeichnet; und b) das Wort ‚capilli' nach dem übereinstimmenden Zeugnis der angesehensten Lexikographen bei den Profanschriftstellern in gleicher Weise Haupt- und Barthaar bezeichnet, dies also als dessen eigentliche Bedeutung angesehen werden muß; infolgedessen muß das Wort nach Kanon 18 im Kodex notwendig beides umfassen.

Unter den Lexikographen, die das bezeugen, nennen wir: Georges, Lat.-Deutsch. Handw. I (Leipzig 1913) 974; Schellers Lat.-D. Wörterb. I (Leipzig 1804) 1468; Freund, Gesamtw. der lat. Spr. I (Breslau 1844) 538; und neuestens mit zahlreichen Belegen: Thesaurus ling. lat. II (Leipzig 1906) s. v. barba, barbitium; III (Leipzig 1912) s. v. capillus, coma, crinis. — Wir fügen auch einige bekanntere Belegstellen aus den angesehensten Schriftstellern bei: Cicero schreibt (De offic. II 7, 25): Dionysius, der Tyrann, „candente carbone sibi adurebat capillum", und in Disp. Tusc. V 20 sagt er dann, daß es Haupt- und Barthaar war; Sueton berichtet (Nero 1): Domitius fertur „adeo permulsisse malas (die Kinnbacken), ut e nigro rutilum capillum redderent. Quod insigne mansit et in posteris eius, ac magna pars rutila barba fuerunt. Seneka schreibt (ep. 92 am Ende): „ex barba capillos detonsos negligimus" usw.

Diese in der Linz. Quartalschr. (a. a. O. 225 f., 574) vorgelegten Beweise können wir nun durch Neues vollauf bestätigen: 1. durch den Gebrauch des Wortes ‚capillus' in der Vulgata, also der recht eigentlichen Kirchensprache, wo es ausdrücklich für Haupt- und Barthaar gebraucht wird (I Esdr. 9, 3; Lev. 13, 10. 30. 31. 36) und dazu häufig in der Verbindung ‚capillus capitis' (Lev. 14, 9; Ps. 39, 13; 68, 5; Dan. 3, 94; 9, 7; 14, 35; Matth. 10, 30; Luk. 7, 38) und ‚capillus de capite' (I. Reg. 14, 45; Luk. 21, 18; Act. 27, 34 usw.) vorkommt, was unmöglich wäre, wenn ‚capillus' seiner Natur und eigentlichen Bezeichnung nach nur ‚Haupthaar' bedeute; denn dann wäre dieser Zusatz rein unverständlich und überflüssig und könnte sich deshalb nicht so häufig dabei finden; auch bei uns sind Ausdrücke wie ‚weißer Schimmel', ‚schwarzer Rappe', ‚Haupthaar des Hauptes' u. ä. nicht im Gebrauch, außer infolge von Unachtsamkeit; 2. aus der Quelle, der die bisher im allgemeinen Kirchenrecht nicht übliche Ausdrucksweise des Kan. 136 § 1: „capillorum simplicem cultum adhibeant" mit höchster Wahrscheinlichkeit entnommen ist, und wo sie ebenfalls beides umfaßt: Haupt- und Barthaar. Die Worte finden sich nämlich im I. Mailänder Provinzialkonzil des hl. Karl Borromäus, wo es heißt: Clerici „comam (d. h. Scheitelhaar) et barbam ne studiose nutriant (d. h. lang wachsen lassen): capillis (also comae et barbae) simplicem cultum adhibeant" (Bened. XIV., De syn. XI c. 9 n. 4). Das große Ansehen, das die Mailänder Provinzialsynoden des hl. Karl Borromäus beim Hl. Stuhle gleich von Anfang an, schon unter Pius V. genossen (Pastor, Gesch. der Päpste VIII [1920] S. 140, Anm. 6), der Umstand, daß Benedikt XIV diesen Satz in seinem Werke De synodo dioecesana bringt, und die nahezu vollständige Uebereinstimmung der Worte, mit denen des Kan. 136 § 1, selbst in der Reihenfolge, dürften es wohl nahezu moralisch sicher machen, daß hier die Quelle jener Worte zu suchen ist. — Somit dürfte es außer allem Zweifel stehen, daß ‚capilli' auch das

Barthaar bezeichnet und deshalb im Kan. 136 nicht bloß die Pflege des Haupthaares, sondern auch die Pflege des Barthaares ausdrücklich gestattet wird.

Nirgends haben wir bei den verschiedenen Ausführungen über das Reskript für Breslau den richtigen Grund wieder gegeben gefunden, worauf sich die Behauptung stützt, daß der Kodex ausdrücklich die Pflege des Barthaares gestattet. In dem Briefe des Kardinals von Breslau heißt es nur, daß Kanon 136 „capillorum simplicem cultum permittit et de abradenda barba omnino tacet". P. Vermeersch schreibt (Period. X 191): „De barba Codex silet (müßte besser heißen: vom Rasieren schweigt er; denn der Bart ist, wie obige Ausführungen gezeigt haben, in dem Wort ‚capillorum cultus' mitbezeichnet). Silentii huius interpretatio alios movit, ut ex Codice colligerent, positive factam gerendi barbam facultatem, quae decreto episcopali tolli non potest".

Wenn dieserhalb jemand eine derartige Behauptung aufgestellt hat, so stimmen wir dem P. Vermeersch bei, wenn er diesem widerspricht und sagt: „Codex barbam positive non permittit", und andern, wenn sie sagen, daß die Bischöfe das Bartverbot aufrecht erhalten können. Denn bloßes Abschaffen und Schweigen vom Rasieren ist kein ausdrückliches und positives Erlauben des Gegenteils, der Bartpflege. Wir wissen nicht, wo jene Aufstellungen sich finden; wir selbst haben sie nirgendwo gebracht, sondern in der Linz. Quart. [a. a. O. 226 b) und 574] und hier die Behauptung einzig und allein darauf gestützt, daß im Kan. 136 unter ‚capilli' Haupt- und Barthaar einbegriffen ist; da nun Kan. 136 offenbar die einfache Haarpflege ausdrücklich und positiv gestattet, so gestattet er folgerichtig auch ausdrücklich und positiv die einfache Bartpflege.

Ist aber etwas vom allgemeinen Kirchenrecht ausdrücklich erlaubt, so kann keine unter dem Papste stehende Autorität, kein Bischof und kein Ordensoberer, kein Provinzialkonzil und keine Landesgewohnheit ohne ausdrückliche Bevollmächtigung des Hl. Stuhles so etwas verbieten, und alle Verordnungen und Erklärungen sind von vornherein hinfällig. Das ist keine private Schulmeinung oder Kontroverse, sondern „exploratum hodie apud omnes est", wie sich kürzlich der Konsultor in der oben genannten Frage vor der Konzilskongregation äußerte (Acta Ap. S. XIII 228), ja, es ist kirchliche Lehre.

Als absolut feststehende Lehre wird dies von den angesehensten Kanonisten heutzutage gelehrt: von Wernz, Ius decr. II, n. 756 (wo die Lehre für so ausgemacht gilt, daß nicht einmal ein Beweis dafür angeführt wird); von Aichner, Comp. iur. eccl. § 118, 2 (ed. 11, 1911, S. 40 f.); vom jetzigen Kardinalstaatssekretär Gasparri, De Euch. (1897) n. 575 und 744. Und als 1919 ein Seminarprofessor, jetzt Auditor der S. Rota, in einem Werke über die neue Ehegesetzgebung wohl aus Versehen behauptet hatte, der Bischof könne Trauungen an Festtagen verbieten, antwortete P. Vidal, Professor des Kirchenrechtes an der Gregoriana zu Rom und Konsultor der Interpretationskommission des Kodex, in einer Besprechung des Werkes (Civiltà catt. I [1920] 60) mit Berufung auf Kanon 1108 § 1: „Matrimonium quolibet anni tempore (also auch an Sonn- und Festtagen) celebrari potest", in folgender Weise: „Riteniamo, e non senza ragione, il contrario . . . Se il diritto commune permette, che il matrimonio si possa celebrare anche nei giorni festivi la legge diocesana o il decreto vescovile, che ciò proibisca, si oppone al diritto commune e come tale no ha valore" („Wir halten, und nicht ohne Grund, das Gegenteil . . . . Wenn das allgemeine Kirchenrecht gestattet, die Ehe an einem Festtage zu schließen, so stellt sich ein bischöfliches Gesetz oder Dekret, das dieses verbietet, in Gegensatz zum Kirchenrecht und ist als solches ungültig").

Als feststehende Lehre ist sie häufig in den verschiedenen Entscheidungen vom Hl. Stuhle in Anwendung gebracht (siehe die Beispiele in Linz. Quart. a. a. O. S. 232 f.), und noch kürzlich in der Frage bezügl. der Versendung von Meßstipendien (Acta Ap. S. XIII, 228 ss.); ja, die gegenteilige Lehre ist sogar verurteilt worden (Denz. B. 1507).

Der Grund dieser Lehre (d. h. des Fehlens jeglicher Vollmacht bei einem untergeordneten Vorgesetzten) ist folgender: ein untergeordneter Vorgesetzter, der das ausdrücklich vom Papste Erlaubte verbieten wollte, würde zwar kein päpstliches Gesetz, aber doch eine päpstliche Anordnung abändern und abschaffen, und das wäre doch, sagt Benedikt XIV, „absonum", „Summorum Pontificum indulta penitus subverterentur", ja „tota everteretur Ecclesiae disciplina" (De syn. IX, c. 1 n. 3 u. 6; XI, c. 14 n. 9). Und als solche ist die gegenteilige Lehre der Aftersynode von Pistoja von Pius VI. verurteilt worden: „inducens in schisma et subversionem hierarchici regiminis, erronea" (Denz. B. 1507).

Durch Vorstehendes wird also vollauf bestätigt: a) daß das Reskript für Breslau nur die Gewährung einer Bitte, nicht aber die Lösung einer Rechtsfrage ist; denn sonst stände das Reskript im offenen Gegensatz zu früheren und späteren Entscheidungen der gleichen Konzilskongregation und des Heiligen Stuhles selbst; b) daß sämtliche Aufstellungen in dieser Frage in der Linz. Quartalschrift der Wahrheit entsprachen: die Abschaffung des Rasiergebotes, die ausdrückliche Erlaubnis der Bartpflege und infolg dessen Unmöglichkeit eines Bartverbotes ohne eigene Bevollmächtigung dazu seitens des Hl. Stuhles.

Auch stehen endlich dem Barttragen nicht entgegen:

5. die Nachteile, die der Kardinal von Breslau für seine Diözese befürchtete, aber nur wegen besonderer Verhältnisse daselbst befürchten konnte; denn sonst hätte der Hl. Stuhl selbst Vorkehrungen getroffen und treffen müssen, da die Aufhebung des Bartverbotes überall gleich neu ist und gleich verschieden gehandhabt werden wird; auch wäre sonst die ganze Konferenz in Fulda, zumal bei ihrer Vorliebe für die bisherige Sitte, beim Hl. Stuhl um die gleiche Vollmacht eingekommen; wenn die andern Bischöfe es also nicht taten, so ist das ein Zeichen, daß sie keine Nachteile für ihre Diözese aus der Aenderung der kirchlichen Disziplin befürchtet haben. — Jeglichem Anstoß ist auch vollauf vorgebaut, wenn die Gläubigen über die Natur des Bartverbotes aufgeklärt werden, das eben für Tugend und Wirksamkeit des Priesters rein nichts ausmacht, auch nicht im geringsten die Bedeutung wie etwa der Cölibat hat, sondern etwas ganz Indifferentes ist, ja jetzt sogar seinen ursprünglichen Zweck verloren hatte (vergl. Linz. Quartalschr. a. a. O. 229 f.), und ihnen dann die nunmehrige Aufhebung desselben mitgeteilt wird. Es mag das Barttragen für den Anfang etwas auffallen, wie auch das Tragen eines neuen Hutes in etwas anderer Form, und wie noch weit stärker die so einschneidende Neuerung vor 15 Jahren bezüglich der öfteren Kommunion, der Kinderkommunion, der Abschaffung beliebter Feiertage u. a. m., aber Anstoß und Aergernis kann dadurch unmöglich gegeben werden, da „scandalum non datur, quando datur solum occasio admirationis" (S. Alph. VI, n. 257). Es mögen von Unverständigen auch Bemerkungen gemacht werden; doch werden diese auch über die Tonsur, den langen oder schwarzen Rock, das glatt rasierte Gesicht und ähnliches gemacht. Einen Verständigen kann es gar nicht wunder nehmen, wenn der Priester nunmehr nach Aufhebung des Verbotes den Bart wachsen läßt, wie Gott selbst es in der Natur ein-

gerichtet hat, wie es andere Männer tun, wie es früher alle: Päpste, Bischöfe und Priester taten, wie es Heilige und der Heiland selbst getan hat. Dem Rufe und der Wirksamkeit des Priesters kann das Barttragen in keiner Weise schaden, wie es früher einem Franz von Sales, Franz Xaver, Pius V, Philipp Neri, Peter Canisius usw. nicht geschadet hat und jetzt den Kapuzinern nicht schadet.

□ □ □

Einige scholastisch-philosophische Neuerscheinungen.[1]

Von Prof. Dr. Joseph Lenz, Trier.

1. Zur selben Zeit, wo Dr. Wust in K. V. Nr. 128 (16. 2. 1921) die scholastische Philosophie mit härtesten Vorwürfen über mangelnde Anpassung und Unfruchtbarkeit bedenkt, waren schon mehrere Unternehmen begonnen, die allein hinreichend beweisen, daß man in katholischen Kreisen regsam genug ist, daß man auch über den bloßen Historismus hinauskommt, daß man sich der systematischen Aufgaben der Philosophie wohl bewußt ist. Außer an Prof. Geysers philosophisches Programm in seiner „Eidologie" und die später besprochene „Philosophische Handbibliothek" denke ich da besonders auch an das neue Werk von Maritain.

Er hat sich in seinen Elementen zur Aufgabe gesetzt, die Leser einzuführen in die philosophia perennis, in die Spekulation des Aristoteles und des heil. Thomas, ihr Licht einmal hineinleuchten zu lassen in die Fragen, die seit drei Jahrhunderten die moderne Philosophie beschäftigen. Etwas modifiziert wird dieses Ziel dadurch, daß das Werk gedacht ist für die obern Klassen der Mittelschulen, weil ja in Frankreich erfreulicher Weise das philosophische Studium nicht bloß der Universität vorbehalten ist, sondern auch schon das Studium in den katholischen Kollegs abschließen soll. So ist Maritain die verantwortungsvolle Aufgabe gestellt, den jungen Mann vorzubereiten für die Gefahren, die an der Universität sein Glaube findet, die Grundwahrheiten der Religion und Sittlichkeit als feste Ueberzeugung mit ins Leben zu geben.

Das glaubt er am besten zu erreichen, wenn er mehr, als es bisher geschah, den Wünschen unserer letzten großen Päpste folgend, auf die reine Scholastik zurückgehe. Dabei weicht er etwas ab von der gewohnten Methode und schließt sich enger an Aristoteles an, der ja auch eher genetisch vorangeht, die Begriffe und Probleme sich fortschreitend vor uns entwickeln läßt. Es berührt einen auch tatsächlich erlösend, daß man nicht wieder die traditionellen Thesen bloß findet. Man merkt sofort, Maritain bietet mehr als eine französische Uebersetzung der gebräuchlichen Handbücher, er weiß sehr wohl, daß manche Reform in der scholastischen Philosophie notwendig ist. Eine Anpassung an die neuern pädagogischen Anforderungen liegt schon darin, daß er seine Elemente durch eine allgemeine Einleitung eröffnet. Die Notwendigkeit einer solchen auf katholischer Seite hätte man ja schon aus den gewaltigen Erfolgen entnehmen können, die gerade diese Art philosophischer Literatur hatte. Erlebte doch Paulsens Einleitung in die Philosophie zu seinen Lebenszeiten bereits 20 Auf-

[1] Jacques Maritain, Eléments de philosophie. I. Introduction générale à la philosophie. Deuxième édition. Paris 1920. Prix: 5 Francs.

Philosophische Handbibliothek: Verlag Kösel u. Pustet. 1920/21.

Band I. Einleitung in die Philosophie. Von F. A. Endres Preis geh. Mk. 12,—, geb. Mk. 16,—.

Band II. Geschichtsphilosophie. Von Dr. Fr. Sawicki. Geh. Mk. 16,—, geb. Mk. 20,—.

Band III/IV. Philosophie der Natur. Von Prof. Dr. J. Schwertschlager, 1. Teil geh. Mk. 24,—, geb. Mk. 32,—, 2. Teil geh. Mk. 22, geb. Mk. 30,—.

Dr. Joseph Geyser, Eidologie oder Philosophie als Formerkenntnis. Ein philosophisches Programm. 51 S. Freiburg i. B. 1921. Preis 7 Mk.

lagen, die nach seinem Tode sich noch vermehrten. Auch hierin kann sich M. an Aristoteles anschließen, dessen erste Bücher der Metaphysik ja nichts anderes sind, als eine Einleitung in die Philosophie.

Nach kurzer Wortdefinition der scholastischen Philosophie als der „sagesse proprement humaine" gewinnt der Autor die eigentliche Sachdefinition durch einen geschichtlichen Ueberblick, wobei er die Menschheit in ihrem Vernunftforschen begleitet aus der vorphilosophischen Zeit heraus bis zu Thomas. Aus ihrem Ringen um Erkenntnis der Dinge sollen wir lernen, was Philosophie ist, sollen auch schon im einzelnen uns vertraut machen mit den Begriffen, Problemen und Lösungen, die da dem Menschengeist gegeben sind. Da gewinnen wir wirklich einen Einblick in die Werkstatt des Geistes, aufsteigend von den ersten Spekulationen in Griechenland bis zu der großartigen Synthese des Aristoteles, der ob seines Lehrsystems für die Jahrhunderte einfach „der Philosoph" wurde. Thomas erhebt diese Philosophie noch ins Licht der Theologie, verbessert, vertieft und bereichert sie. Die so gewonnene systematisch geordnete wissenschaftliche Erkenntnis der Dinge nach ihren letzten Gründen ist die philosophia perennis. Nachdem noch ihr Verhältnis zu den Einzelwissenschaften, zum Glauben und zum sensus communis untersucht worden ist, gibt der 2. Teil die Einteilung der Philosophie. Erst dann werden die Hauptprobleme der einzelnen Teile berührt und den fremden Lösungen die der Scholastik gegenübergestellt. Nur ganz vereinzelte Ungenauigkeiten haben sich eingeschlichen, im allgemeinen muß man den Versuch von Maritain sicher als wohlgelungen bezeichnen und muß ihm recht große Verbreitung wünschen.

2. Ein würdiges, nur noch viel größer angelegtes Gegenstück zu Maritain bietet uns Deutschen der Kösel'sche Verlag durch die „Philosophische Handbibliothek", herausgegeben von Bäumker, Ettlinger und Baur, unter Mitarbeit einer Reihe hervorragender katholischer Philosophen. Auch hier will man vom Standpunkt der „philosophia perennis" aus das Gesamtgebiet der Philosophie, in ihren einzelnen Disziplinen durch anerkannte Fachmänner bearbeitet, vor allem der Studentenwelt vorlegen, nicht bloß, um sie rein wissenschaftlich zu bilden, sondern ihre Weltanschauung zu festigen und zu vertiefen. Schon die Namen der Herausgeber lassen uns das gute Gelingen dieses Planes bestimmt erwarten.

Erfreulicher Weise wird auch diese Sammlung eröffnet durch eine Einleitung in die Philosophie durch den bekannten Historiker Dr. Endres. Gerade seine weitgehende Bekanntschaft mit der philosophischen Literatur machte ihn für diesen Band besonders geeignet, wo geschichtliche Entwicklung der Probleme voranstehen soll. Die Anlage des Werkes ist eine andere wie bei Maritain. Endres gibt uns sofort nach Darlegung der Aufgaben der philosophischen Einleitung den Begriff und die Einteilung der Philosophie und geht dann nach kurzer Besprechung der Richtungen in der Philosophie sofort zu den einzelnen Disziplinen über und ihren Hauptproblemen. In gedrängter, knapper Form werden wir da allseitig unterrichtet über Fragen und Antworten. Während aber Maritain bloß in die Probleme einführen will, seine Entscheidung und ihre Bezründung jedoch den spätern einzelnen Teilen überläßt, eine Art und Weise, die fälschlich als übertriebener Dogmatismus aufgefaßt wurde, gibt Endres auch zugleich schon Rechenschaft über die Gründe, die für seinen Standpunkt sprechen, so daß der Leser ihm mit guter Ueberzeugung gleich den ganzen Weg folgen kann. Das war für ihn geboten durch die im Vorwort ausgesprochene Absicht, nicht bloß Einleitung im strengen Sinne zu geben, sondern „auch jenen zu dienen, die zu einer eingehenden Beschäftigung mit den sämtlichen philosophischen Disziplinen nicht kommen, aber doch eine Uebersicht über das philosophische Gesamtgebiet erstreben." Ein letzter Abschnitt behandelt das Verhältnis von Philosophie und Religion. Die den einzelnen Kapiteln beigefügten Literaturangaben regen zu weitern Studien an. Hat das Werk von Maritain große methodische Vorzüge, so übertragt das von Endres durch große Reichhaltigkeit, so daß es auch für den Besitzer des ersteren nicht überflüssig ist.

3. Zieht die Philosophie auch alles Sein und Geschehen in ihren Bereich, so ist doch einer ihrer vornehmsten Gegenstände das geschichtliche Geschehen. Um so mehr muß man sich wundern, daß die entsprechende Disziplin, die Geschichtsphilosophie, verhältnismäßig wenig ausgebildet ist. Deshalb ist es zu begrüßen, daß Sawicki hier einem Bedürfnis abzuhelfen und dem Katholiken, der sich für die da auftauchenden, höchst aktuellen Probleme interessiert, Führer zu sein bestrebt ist. Seine Hauptaufgabe ist es, die Prinzipien des geschichtlichen Geschehens aufzuweisen, also eine Metaphysik der Geschichte zu geben. So bespricht er denn nach den einleitenden Paragraphen über den Begriff der Geschichtsphilosophie, ihr Verhältnis zu den verwandten Wissenschaften und ihre Geschichte die einzelnen Faktoren, die als Ursachen geschichtlichen Geschehens in Frage kommen. So sehr auch Natur und kulturelles Milieu seine Anerkennung finden, so weiß er doch die Extreme überzeugend zu widerlegen, und bleibt der Mensch als Hauptfaktor in seiner Freiheit unberührt. Zu den genannten drei Faktoren gesellt sich als vierter Gottes Wirken. Ebenso werden die Fragen nach dem Zweck der Geschichte im christlichen Sinne befriedigend gelöst. Der Schlußteil ist erkenntnistheoretischer Natur, indem er das historische Erkennen in seinen Grenzen und seinem Wert abmißt.

In allen Teilen zeigt Sawicki weise Mäßigung. So haben die Richtlinien, die er gibt, und seine Prinzipien von den angekündigten, auf reiches positives Material pochenden Veröffentlichungen Stromers über Historionomie (vergl. Jahrb. 34 (1921), S. 194 ff.) nichts zu befürchten.

4. Wenn Isaak von Stella im 12. Jahrhundert sagen konnte, er wisse weniger über die Körper als über die Seele, und weniger über die Seele als über Gott, so ist das Wort zum großen Teil auch heute noch berechtigt trotz der großen Gewinne, die wir durch das Experiment erzielt haben. Gewiß, die Naturwissenschaft hat durch die induktive Methode manches Rätsel gelöst, uns manches höchst wertvolle Material verschafft. Aber diese Resultate sind philosophisch noch zu wenig ausgebeutet, so daß uns auf die rein philosophischen Fragen nach der Natur der Körperwelt auch jetzt nur noch Hypothesen antworten. Weil wir die Natur der Körper aus ihren Eigenschaften erschließen müssen, ist eine Grundvoraussetzung des Naturphilosophen, daß er mit den Tatsachen der Naturwissenschaften wohl vertraut ist. Mit solcher unleugbar gediegenen Ausrüstung ist denn auch Schwertschlager an die Probleme der Naturphilosophie herangetreten. Ausgehend von den immanenten und transeunten Eigenschaften der Körper kommt er im 1. Hauptteil zu einer Theorie über das körperliche Wesen, die man als Relativitätstheorie bezeichnen könnte. Dem Hylemorphismus des Aristoteles und der Scholastik kommt er nahe, scheidet sich aber dadurch von ihm, daß für ihn Materie und Form nicht real verschiedene physische Teile, sondern nur metaphysische Prinzipien sind. Daß er die letzte Folgerung einer realen Verschiedenheit der beiden Prinzipien im Sinne der Scholastik, trotz Zugebens der sonst von den Neuscholastikern meist geleugneten substantialen Veränderung als sicherer Tatsache, nicht zieht, verstehe ich aus seiner ähnlichen ontologischen Voraussetzung über das Verhältnis von Substanz und Akzidenz, Wesenheit und Eigenschaft, eine Voraussetzung, die freilich auf Widerspruch gefaßt sein muß.

Im zweiten Hauptteil des ersten Bandes beschäftigt sich der Verfasser mit der Gesamtheit der Naturkörper, der Beschreibung, der Metaphysik und der Entwicklung des Weltsystems. Der 2. Band handelt im besondern von den einzelnen Klassen der Körper, zum größten Teil von den Organismen. Aus ihren besondern Eigenschaften wird in der Frage nach dem Wesen des organischen Lebens die Entscheidung für den Vitalismus getroffen. Bezüglich des weit behandelten Deszendenzproblems lehnt Autor die Konstanztheorie ab und redet einer weitgehenden Deszendenz das Wort, die ein „Band der Einigung um die ganze Natur" schlingen soll. Vielleicht hätten hier die Grenzen etwas enger und schärfer gezogen werden können.

Wenn man auch nicht allen einzelnen Anschauungen von Schwertschlager beistimmt — es sind eben nur Theorien, wo verschiedene Auffassungen möglich sind —, so ist nicht zu leugnen, daß sein gediegenes Werk reiches Material

bietet und gut verarbeitet, so daß es viel beitragen wird zur Klärung der naturphilosophischen Probleme. Jedenfalls ist es anzuerkennen, daß er den Versuch gewagt hat, die Resultate der Naturwissenschaft nach Möglichkeit in Einklang zu bringen mit den wichtigsten Lehrsätzen scholastischer Kosmologie. Viele Leser mögen danach greifen!

Dem Verlag Kösel aber muß man dankbar sein, daß er dieses Werk der „Philosophischen Handbibliothek" unternommen und zu verhältnismäßig billigen Preisen die stattlichen Bände herstellt, so daß ihre Anschaffung auch weitern Kreisen möglich ist.

5. Die „Philosophische Handbibliothek" möchte ich charakterisieren als eine systematische Enzyklopädie der Philosophie, die das gesamte philosophische Wissensgebiet in allen Zweigen übersichtlich und erschöpfend darstellen will, wobei zugleich aber auch die einzelnen Teile zeitgemäß umgestaltet und weitergeführt werden. In einer andern Richtung der Entwicklungsmöglichkeiten der scholastischen Philosophie bewegt sich Geyser in seiner „Eidologie", worin er, soweit das mit scholastischem Standpunkt vereinbar ist, ein neues System schaffen will. Für ihn ist alle Philosophie „Formerkenntnis". Die Analyse der Urtatsache des Bewußtseins zeigt ja subjektive und objektive Mannigfaltigkeiten, die darin übereinstimmen, daß sie etwas sind, ein Sein haben, also Materie, sich aber unterscheiden durch ihr bestimmtes Sein, ihr Sosein, ihre Form. Daß diese „Urmaterie" nicht identisch ist mit der aristotelisch-scholastischen, einem Körperprinzip, ist klar. Auch vom allgemeinen Sein (ens) der Scholastik will Geyser sie unterschieden wissen. Das kann er aber nur, weil er das scholastische ens, das als absolut transzendent sowohl das ideale wie reale, und mit dem realen das mögliche und aktuale Sein umfaßt, enger versteht, nämlich als das „Seiende" bloß im Sinne eines existierenden, aktualen Seins. Tatsächlich zeigen mir aber die Ableitung wie auch die näheren Bestimmungen der Urmaterie bei Geyser, daß sie nichts anders ist als das allgemeinste Sein, das ens ut sic der Scholastiker. Es wird bei ihm der Begriff des Bestimmbaren und durch die Form zu Bestimmenden, des Allgemeinen gegenüber der Besonderung, der schon in der aristotelischen Materie lag und in der Entwicklung der Scholastik schon mehr und mehr erweitert wurde, zum absolut Unbestimmten ausgedehnt, das durch eine Struktur von Formen oder Besonderungen bestimmt wird.

Alle diese Formen genau zu unterscheiden, ihr Wesen zu erforschen, ihr Verhältnis zu einander und zur Materie zu bestimmen, ist die Aufgabe der Eidologie. Von da aus sucht Geyser die gesammten philosophischen Probleme abzuleiten und in ein einheitliches System zu ordnen. So weit ich bis jetzt sehe, liegt sein Verdienst in seinem Streben, dem scholastischen Gedankensystem unter Anpassung an das moderne intellektuelle Leben eine neue Gestalt und einen neuen Einheitspunkt zu geben. Gerade weil er von der unzweifelhaften Tatsache der Bewußtseinsgegebenheit ausgeht und von hier seine Probleme entwickelt, wird ihm leichter auch der Andersgesinnte auf seinem Wege folgen. Erst die weitere Ausführung des nur skizzenhaft vorliegenden Programms wird seinen Wert genau beurteilen lassen. Möge es dann manchem Führer werden zur wahren Philosophie.

Wer nicht auf dem Boden eines absoluten Relativismus steht, wer deshalb nicht etwa die Aufgabe der Philosophen in der Schöpfung von immer neuen Philosophien sieht, sondern in der Hütung des einmal erarbeiteten, bleibenden Wahrheitsgehaltes, in neuer zeitgemäßer Gestaltung und organischer Weiterentwicklung desselben, der muß schon im Hinblick auf die genannten Werke zugeben, die Scholastik der Gegenwart hat das richtige philosophische Programm in sich aufgenommen und arbeitet ernstlich an seiner Erfüllung.

□ □ □

Das Verhältnis des Heiligenkultes zum Heroenkult.

Von Pfarrer Dr. Doergens, Traar-Krefeld.

Ist der Heiligenkult im Laufe des 4. und 5. Jahrhunderts als ein Erbstück hellenistisch-römischer Lebenseinstellung und heidnischer Superstition in das Christentum eingezogen? Darf man sagen, daß die Heiligen der katholischen Kirche die alten Götter und Heroen abgelöst haben?

Schon im Jahre 1910 focht gegen diese These Useners, des angesehenen Bonner Philologen („Der hl. Tychon. Sonderbare Heilige, I, B. G. Teubner, Leipzig 1907), und anderer Wortführer der modernen religionsgeschichtlichen Forschung (Deubner, Dietrich, Reitzenstein, Weinreich, Wünsch), „daß nämlich die Kirche zeitweilig auch das alte Kultobjekt beibehalten habe, der Gott von ihr zu einem Heiligen degradiert worden sei", der Göttinger Privatdozent G. Loeschke („Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult". Marcus u. Weber, Bonn 1910, S. 31) und meinte, „sie gehe aller Wahrscheinlichkeit nach zu weit." Vor ihm schrieb 1907 H. Delahaye S. J. („Die hagiographischen Legenden". Uebersetzt von E. A. Stückelberg. J. Kösel, Kempten-München 1907, S. 167): „Wenn gesagt wird, die durch den Heroenkult auf der Welt verbreiteten Ideen haben die Geister vorbereitet, im Christentum leichter die Rolle der Heiligen, die wir als Fürbitter bei Gott ansehen, zu erfassen, so ist kein Grund zur Widerrede da." „Die Behauptung (sc. daß der Heiligenkult nur ein Weiterleben des Heidentums sei) ist verführerisch. Und doch hält sie vor der Kontrolle der Geschichte keinen Augenblick stand. Die Verehrung der Heiligen ist eben nicht aus dem Heroenkult hervorgegangen, sondern aus dem der Martyrer" (S. 165). Trotzdem: soeben hat Heiler („Das Wesen des Katholizismus", Reinhardt, München 1920, S. 24) die These Useners wiederholt und N. Soederblom („Einführung in die Religionsgeschichte". Quelle u. Meyer, Leipzig 1920, S. 52) stimmt ihr zu.

Eusebius von Cäsarea gründet seine ganze Apologie (Praep. ev.) auf den Gedanken: Nirgends im Heidentum ist die Idee des moralisch Guten in der Praxis des Lebens zum Durchbruch gekommen. Die Götter und Heroen sind nicht geeignet, dem Menschen gegenüber die absolut verpflichtende Kraft des Sittengesetzes und mit ihr das Wesen des Christentums zu statuieren. Im Gegenteil: sie verleiten ihn durch das schlimme Beispiel der Zwietracht und des Neides, der Leidenschaft und zügellosen Begierlichkeit, das sie geben, geradezu zum Frevel. Wohl besucht der Christ, so argumentiert der Bischof an der Hand Platos (Praep. XIII, 1), die Gräber der Großen seiner Religion, er betet vor und an deren Ruhestätte und preist die Seelen jener Geistesheroen glücklich. Aber das Objekt des Kultus ist doch ein ganz anderes; hier stehen keine mit dem Wust der Magie und Superstitution umkleidete und mit allen Unmoralitäten ausgestattete Mythenfiguren toter Uebeltäter in Frage — wie wehrt sich der Apologet gegen alle Magie und Mantik! —, sondern Kämpfer für die wahre Gottesverehrung, Vorbilder einer moralisch guten Lebensführung. Die an und für sich berechtigte und in der Menschennatur begründete Hochachtung vor überragenden Persönlichkeiten wird genau getrennt von jener Farce, die das Heidentum aus ihr gemacht hat. Und da soll in demselben

Jahrhundert, wenn auch langsam, so doch offiziell, d. h. unter wenigstens stillschweigender Gutheißung der Bischöfe, der Paganismus in die Kirche aufgenommen worden sein?

Freilich: In den Tiefen des menschlichen Unterbewußtseins schlummert die Macht des Aberglaubens, und sie strebt immer wieder danach, an die Oberfläche geistiger Bildung und Gesittung zu kommen. Was aber hat diese traurige Tatsache der Geschichte (vgl. H. Siebert, Beiträge zur vorreformatorischen Heiligen- und Reliquienverehrung. Herder, Freiburg 1907) mit den leitenden Ideen des Katholizismus zu tun? Mit jenem „imitari virtutes", das den pädagogischen Kern der Heiligenverehrung ausmacht und sie damit Anteil nehmen läßt am ethischen Monotheismus des Christentums? „Die Schuld Weniger" schreibt Hieronymus (c. Vig. c. 9), „darf doch nicht ein Vorurteil gegen die Religionsübung überhaupt abgeben." Aber noch einmal: der Massenübertritt der Heiden des vierten und fünften Jahrhunderts hat er nicht jene geradlinige Entwicklung aus dem Martyrerkult der Urgemeinde zur Heiligenverehrung des zweiten und dritten Jahrhunderts — damals galten die Heidengötter als böse Dämonen und tote Uebeltäter (s. Dölger, „Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit", I. Bd., Herder-Spithöver, Rom 1910, S. 168) ins Gegenteil verkehrt? Wohl macht sich bis ins 6. und 7. Jahrhundert und darüber hinaus stark heidnisches Dasein bemerkbar, auch Rückfälle ins Heidentum waren nicht selten, unklare Persönlichkeiten gab es in beiden Lagern, uralte Volksfeste und Bräuche bewahrten ein äußerst zähes Leben; aber in derselben Zeit (5. Jahrh.) schreibt Theodoret von Cyrus (Gr. aff. cur. S. VIII): „Trankspenden und Totenopfer, Heroen, Halbgötter und vergötterte Menschen gehören zu ihrer (sc. der Hellenen) Religion", also nicht zu der unserigen (weiteres bei K. J. Schulte, Theodoret von Cyrus als Apologet, Mayer u. Co., Wien 1904, S. 124 f.). So nennt denn der Rostocker Philologe J. Geffcken in seiner neuesten wissenschaftlich bedeutenden Studie „Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums" (C. Winter, Heidelberg 1920) die Arbeit Loeschkes — er hätte auch hinweisen können auf Cumonts Wort („Die orientalische Religion im römischen Heidentum", Leipzig-Berlin 1910, S. 15): „Der Hauptunterschied ist, daß das Christentum, indem es Gott über die Schranken der Welt in eine ideale Sphäre erhob, sich von jeder Gemeinschaft mit einem oft verächtlichen Polytheismus lossagen wollte" — eine „ausgezeichnete kleine Vorlesung" (S. 322). „Ich selbst (G.) bin gelegentlich eines Kollegs über griechische Religionsgeschichte an Useners Darlegungen irre geworden und habe meine starken Zweifel durch den Einspruch anderer gegen jene These sich verstärken sehen" (S. 324). „Vortreffliches", schreibt er (G.), „bietet auch L. Radermacher: Hippolytos und Thekla, Sitzungsber. d. Wien. Akad. 182, 3, 1916, der mir zwar sonst etwas zu kühn vorzugehen scheint, aber doch sehr richtig vor den Angleichungen antiker Götter und christlicher Heiligen warnt" (S. 324; 323). Das große Werk Lucius-Anrich's „Die Anfänge des Heiligenkultus in der christlichen Kirche", J. C. B. Mohr, Tübingen 1904, das in außerkatholischen Kreisen bis jetzt tonangebend war, bedarf demnach einer eingehenden Berichtigung. „Es kann nicht die Rede davon sein, daß die heidnische Heroengestalt ihre

persönlichen Züge ganz an den Heiligen abgegeben habe. Es wird nur ein lokaler Kult durch die Entgegensetzung einer Heiligenverehrung bekämpft, wie Aehnliches Brauch der Antike seit alter Zeit war" (Geffcken, S. 324). Die Wahrheit liegt somit weit mehr bei Geffcken und Delahaye als bei Heiler. Während der Marburger Religionshistoriker in der Umwandlung des römischen Pantheon in eine christliche Allerheiligenkirche und der Dianatempels zu Ephesus in ein Madonnenheiligtum einen Beweis für die Identität der Heroen- mit der Heiligenverehrung sehen will („Wesen des Katholizismus", S. 24 ff.), meint Delahaye („Hag. Leg.", S. 70), daß „die Kirche sich nicht der heidnischen Kultstätten bemächtigt, sondern sie durch Konkurrenz zu vernichten gesucht hat. . . Lange Listen von Kirchen, die auf den Grundmauern heidnischer Tempel oder mit deren Baumaterial errichtet oder innerhalb deren Bau eingerichtet worden sind, wurden angelegt. Die klassischen Beispiele der letzteren Gattung sind das Pantheon in Rom und der Parthenon in Athen" (weiteres Material ebenda S. 171, Anm. 1; bei Geffcken, „Der Ausg. d. griech.-röm. Heident." S. 188; 193; 307; bei Lübeck „Der hl. Theodor als Erbe des Gottes Men" in „Der Katholik" 1910, vierte Folge, Bd. VI, Heft 9, S. 214, Anm. 1). Allerdings: „Die äußeren Formen der heidnischen und christlichen Kulte sind ähnlich genug. Man brennt auf den Gräbern der Martyrer Kerzen, bringt Lampen- und Blumenspenden, Salben dar, setzt den Toten Speisen vor, ehrt die Martyrer durch Mahlzeiten, ja zecht an ihren Gräbern bis tief in die Nacht hinein" (Geffcken, S. 234). Aber darf man aus den Attributen und legendarischen Lebensumständen der hl. Thekla, „daß sie in einem feurigen Wagen zu ihrem Fest von Seleukia nach Dalisandus hinüberfährt, daß sie die schattigen Myrtenhaine und die hohen Bäume liebt, daß sich bei ihrem Heiligtum ein regelrechter Geflügelhof befindet", schließen, „daß ein Martyrer (in diesem Falle: Thekla) wirklich mit einem alten Gott verschmolzen ist?" (K. Holl in „Neue Jahrb. f. d. klass. Altert.", 17. Jahrg., 1. Abt., 8. Heft. B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1914, S. 545 f.) Wie wenig Berechtigung derartige Schlüsse oft haben, zeigt an Beispielen aus der christlichen und altorientalischen Symbolik das treffliche Werk H. Prinz' „Altorientalische Symbolik", K. Curtius, Berlin, 1915. Ein Gemälde Antonio Vivarini's, eines venetianischen Malers des 15. Jahrhunderts, das Prinz (S. 2 ff.) anführt, zeigt z. B. Gott Vater in der Sonnenscheibe, und doch steht kein heidnischer Sonnengott in Frage, sondern, wie gesagt, Gott Vater in der Sonnenscheibe (vgl. Ps. 18, 6). Und wenn die Propheten Christus in eigenartig-starker Betonung als „Sonnenaufgang" (Zach. 6, 12) und „Sonne der Gerechtigkeit" (Mal. 4, 12) bezeichnen, wenn die ersten Christen nach Osten beten und sterben wollten, so waren sie darum doch noch keine Sonnenanbeter (siehe Dölger's schöne Studie „Sol Salutis", München 1920). Wohin die gerügte Methode Holl's u. a. führt, zeigt Arthur Drews' neuestes Buch „Das Markusevangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu" (Jena), das angesichts der Arbeit Dölger's geradezu ein Verbrechen an der Wissenschaft genannt werden muß. Drews sieht einen „untrüglichen Beweis" für die angebliche Wahrheit seiner Hypothese, daß mit dem sterbenden und wieder auferstehenden Christus ursprünglich der niedergehende und siegreich wiederkehrende Sonnengott gemeint sei, in der astronomischen Festlegung des

Osterfestes auf den Sonntag nach dem Vollmond des Frühlingsäquinoktium! Vor einigen Jahren brachte die „Illustrierte Zeitung" (146. Bd., Nr. 3802 vom 11. Mai 1916) ein Bild: „Bulgarische Totenfeier in Prilep. Die Bevölkerung ißt und trinkt mit den Toten, während der Geistliche Lebende und Tote segnet." Die Sitte ist ihren äußeren Formen nach sicher uralt. Aber darf man deshalb sagen, daß es sich bei diesen modernen orientalischen Feiern um jene heidnischen Totenopfer handelt, von denen schon Homer (Od. 11, 25 ff.) erzählt, in denen E. Rohde (Psyche, I. Bd., S. 232) die erste Stufe der hellenischen Religion gesehen hat und vor denen Klemens von Alexandrien (Pädag. 2, 1) seine Zeitgenossen warnte „wegen der Reinheit des Gewissens, wegen des Abscheues vor den Dämonen, welchen sie (die Totenmahle) geweiht sind und außerdem wegen jener, die mit ihrem schwachen Gewissen alles gerne auf schlimme Weise beurteilen?" Es ist doch eine andere Interpretation des Ideengehaltes jenes Sepulkralritus, wenn Palladius von Helenopolis in seiner Historia Lausiaca von einer Jungfrau erzählt, die Brot, Oliven und etwas Kräuter in ihren Korb legte, ein Martyrerheiligtum aufsuchte und flehte: „Segne meine Speisen, heiliger Kolluthus, und begleite mich auf meinem Wege (sc. in den Tod) mit deiner Fürsprache!" „Selbst Augustinus' Mutter Monika", sagt Geffcken (S. 234) „ist noch mit einem Brot und Wein enthaltenden Körbchen von Martyrergrab zu Martyrergrab gewandelt." Und doch spricht der große Afrikaner (Sermo de Sanctis 15) von einem „perniciosus error", gemäß dem Ungläubige auf den Gräbern der Verstorbenen Wein und Speise darbringen. Und als Monika erfuhr, daß der in Afrika geltende Brauch in Mailand durch den hl. Ambrosius als zuständigen Bischof verboten worden sei, „damit den Unmäßigen keinerlei Gelegenheit gegeben würde, sich zu betrinken (vgl. De moribus ecclesiae cathol. c. 34: »Novi multos esse, qui luxuriosissime super mortuos bibant, et epulas cadaveribus exhibentes, super sepultos seipsos sepeliant, et voracitates ebrietatesque suas deputent religioni« [dieselbe Klage in des Heiligen Brief an Aurelius], und weil der Gebrauch die größte Aehnlichkeit mit den abergläubischen Totenmahlen der Heiden habe, so gab sie es gerne auf und hatte gelernt, statt des Korbes mit irdischen Früchten ein Herz voll reinerer Gebete zu den Gedächtnisstätten der Martyrer zu bringen, damit sie nach ihrem Vermögen den Bedürftigen austeile und so die Gemeinschaft des Leibes des Herrn gefeiert werde: denn in Nachahmung seines Leidens sind die Martyrer hingemordet und gekrönt worden" (Conf. VI, 2). (Vgl. De civ. Dei VIII, 27). Weiß nicht Hieronymus zu unterscheiden zwischen dem Gebrauch der Kerzen nach heidnischer und christlicher Art? „Jenes geschah den Götzen, und darum war's verabscheuenswert: dies geschieht den Martyrern, und darum muß man es beibehalten" (C. Vig. c. 7)[1]) Und

[1]) Hingewiesen sei auch auf eine Studie P. Wendland's „Symbolische Handlungen als Ersatz oder Begleitung der Rede" in Neue Jahrb. f. das klass. Altertum, 19. Jahrg., 1. Abt., 4. Heft 1916, S. 233 ff., in der der verstorbene Breslauer Philologe zeigt, daß der Begriff der Adiaphorie (Gleichgültigkeit) der gewissen Mönchsgeschichten (Palladios, Hist. Laus. 37) und kynischen Handlungen zu Grunde liegt und den Reitzenstein durch Nachahmung des Kynismus zu erklären suchen, ganz verschieden orientiert ist.

wenn wir dann hören, daß im fernen Indien den brahmanischen Priestern die Weihe des bei Besprengungen und Eidesleistungen üblichen Wassers zusteht („Kath. Missionen", 1911, Januar-Nummer, S. 88), daß in altgriechischen Tempeln Gefäße mit Weihwasser standen, damit der Eintretende sich besprengen konnte (Stengel, „Die griechischen Kultusaltertümer", C. H. Beck, München 1898, S. 22), daß im Judentum (3 Mos. 19, 11 ff.; hierzu Philo Alex. über Einzelges. I, 262 u. ö.) Besprechungs- und Reinigungsriten gang und gäbe waren, so schließen wir: es gibt manche Dinge, die an sich weder heidnisch noch jüdisch oder christlich sind, sondern allgemein menschlich, und es kommt auf den Ideenkreis an, in dessen Dienst sie gestellt werden. In der gesamten Menschheit lebt der Trieb nach Verehrung. Ist deshalb die Anbetung Gottes, die Verherrlichung von Heiligen und Heroen innerlich und wesentlich eins?

Fast mit sicherem Instinkt weist der Rostocker Gelehrte eine Reihe von sog. „Entlehnungen" des Christentums aus dem Heidentum als solche ab. Vielleicht unterzieht er auch seinen eigenen Versuch (Hermes, XLIX [1914], S. 321—351; vgl. A. Steinmann, Die Jungfrauengeburt und die Vergl. Religionsgeschichte, Paderborn 1919, S. 22) für die Anbetung des Jesuskindes durch die Hirten eine mytische Vorlage nachzuweisen, einer Korrektur nach dem Muster seiner Stellungnahme gegen Useners (Vorträge und Aufsätze, Leipzig 1907) blendende Deutung der Pelagia-Legende (Geffcken, S. 235 f. mit Anm.).

Dankbar wollen vor allem wir Katholiken Geffcken für die Feststellung sein, daß die Identifikation „der reinen Magd Maria" mit der babylonisch-assyrischen Astarte (s. Heiler, „Wesen des Katholizismus", S. 22) „ein unerfreuliches Kuriosum" (S. 237) sei. Ebenso abstoßend und jenseits aller Wahrheit liegend war die Gleichsetzung der „ὄργια βδελυρά" des Priapus (Theodoret v. Cyrus Cur. aff. gr. J. I, M. T. 83, 821 A) eines durchaus naturalistisch-sinnlichen Vegetationsdämons, mit dem hl. Tychon (Usener). „Nae, deam (deum) talem riderent Christiani!" (Tertull. Apol. 25).

Was uns nottut, ist „eine vorsichtige Abwägung dessen, was wir innerhalb der Geschichte jenes bedeutsamen naturnotwendigen Kompromisses, den das Christentum mit den Daseinsformen des Heidentums geschlossen hat, wirklich zu wissen scheinen" (Geffcken, S. 224). Freilich, der endgültige Sieg des Christentums in seinen letzten Ursachen wird der menschlichen Erkenntnis stets ein Rätsel bleiben. Alles Streben nach geschichtlicher Erkenntnis steht gerade hier nicht bloß „vor einem ernsten Problem" (Geffcken, S. 245), sondern vor den Toren der Gottheit.

▫ ▫ ▫

Exerzitien und Marianische Kongregationen.

Von Prof. N. Scheid S. J., Trier.

„Die Exerzitien sind die Hauptstütze der Kongregation." — „Kongregationen und Exerzitien gehören zusammen." — „Man kann ohne Bedenken behaupten, daß die Kongregation den jährlichen Exerzitien ihre Blüte verdankt." — Solche und ähnliche Aussprüche aus Kongregationsberichten bestätigen nur durch die Erfahrung eine Auffassung, die sich aus dem innersten

Wesen der Exerzitien und Kongregationen wie von selbst ergibt. „Gipfelt sich ja doch das Ziel der Kongregation", um das Wort eines ihrer begeisterten Lobredner zu gebrauchen[1]), „in der christlichen Lebensvollkommenheit des Menschen aus", und die Exerzitien, als die Werkstatt großer Gedanken und Entschlüsse bilden ein mächtiges Mittel zur Erreichung dieses edelsten Zweckes. So versteht es sich leicht, daß „die Geschichte der Marianischen Kongregation" in ihrer segensvollen Entwicklung den Exerzitien einen besonderen Abschnitt widmen mußte.[2]) Die darin niedergelegten Grundsätze verdienen es, zur größeren Klarstellung näher dargelegt zu werden. Um aber jede Weitschweifigkeit zu vermeiden, soll die in dem erwähnten 14. Kapitel dargelegte geschichtliche Ordnung umgekehrt und mit der letzten Bestimmung aus den Regeln des P. Wernz (1910) begonnen werden.

Die 9. allgemeine Regel bestimmt, „daß die geistlichen Uebungen *jedes Jahr* einige Tage lang gehalten werden und mit der Generalkommunion schließen sollen." Die genauere Dauer und eingehendere Anordnungen überläßt P. Wernz sehr weise dem Präses der einzelnen Kongregation. „Der Präses jeder einzelnen Kongregation setzt die Zeit für die Exerzitien, deren Dauer und die Tagesordnung fest, so wie die Umstände es fordern. Doch beachte man, daß für gewöhnlich die vierzigtägige Fastenzeit am geeignetsten dazu ist. Am besten wirken gewiß die sogenannten geschlossenen Exerzitien, wenn man sie getrennt von der Welt und den Freunden in der Abgeschlossenheit hält. Läßt sich das nicht erreichen und kann auch nicht der ganze Tag den Uebungen gewidmet werden, so mögen die Exerzitien sechs Tage dauern mit wenigstens zwei Versammlungen jeden Tag, die eine morgens, die andere abends. Die Hauptübungen dabei sind: geistliche Lesung, Betrachtungen, Vorträge, hl. Messe und Rosenkranz."

Der Sinn dieser Regel bietet dem Verständnis keinerlei Schwierigkeit; aber welche Verpflichtung schließt sie in sich?

Das erwähnte Geschichtswerk gibt auch auf diese Frage eine sichere Antwort als Einleitung zu den Satzungen des P. Wernz. „Die folgenden allgemeinen Regeln gelten an und für sich bloß für jene Marianischen Kongregationen, die in den Häusern und Kirchen der Gesellschaft Jesu bestehen; sie veranschaulichen aber Wesen und Zweck, Form und Uebung der Marianischen Kongregationen in so vortrefflicher Weise, daß sie allen Kongregationen insgesamt, auch jenen, die außerhalb der Jesuitenhäuser und Kirchen errichtet sind, als Vorbild dienen können." Es haben also diese Regeln für alle Kongregationen ein sog. moralisches Ansehen, d. h. ein solches, das selbstverständlich einer Weisung und Anleitung zukommt, die von einem Manne mit so großer Sachkenntnis gegeben wird, besonders wenn er dies nach eingehendem Studium tut, wie es für die Abfassung der genannten Regeln geschehen ist. Wohl dürfen mit Gutheißung des Diözesanbischofs Abänderungen und Zusätze angebracht werden, wenn besondere Verhältnisse es rätlich erscheinen lassen, jedoch mit der einen Einschränkung, daß dabei nicht *wesentliche* Punkte berührt werden. Welche Regeln aber als wesentlich gelten, hat die Ablaßkongregation unzweideutig erklärt. „Wenn einige Artikel den Sodalen die Uebung von Werken vorlegen, die durch einen päpstlichen Erlaß mit Ablässen versehen sind, so müssen jene Artikel als wesentliche angesehen werden, sodaß sie keiner Umgestaltung unterworfen werden dürfen." Zu diesen wesentlichen Punkten gehören auch „die jährlichen Exerzitien", und damit scheint ihr rechtliches Verhältnis zu den Kongregationen genügend klargestellt.

Das geschichtliche Bild der Kongregationsexerzitien gestaltet sich recht farbenprächtig. Darin erscheinen Studenten, Jünglinge, Herren, Priester, Bürger, Männer, Arbeiter, Bauern, Gewerbetreibende, Akademiker und selbstverständlich auch Jungfrauen. Einige aufs Geratewohl gewählte Beispiele mögen zur Veranschaulichung dienen.

---

[1]) Joh. Löffler S. J., Die Marianischen Kongregationen.

[2]) P. Elder Mullan S. J., Die Marianische Kongregation, dargestellt nach den Dokumenten, S. 164 ff.

„Der Brauch der geistlichen Exerzitien wurde in der Prima Primaria im Jahre 1669 eingeführt. Zum ersten Mal machte man da die Exerzitien von Mittwoch abends bis Sonntag in der Frühe (22.—27. Oktober) unmittelbar vor Beginn des Schuljahres." — „Zu Anfang des 17. Jahrhunderts machte die Priesterkongregation von Neapel alljährlich achttägige Exerzitien; ebenso die Herrenkongregation zu Aix." — „Die Innsbrucker Studentenkongregation hielt jedes Jahr dreitägige geistliche Uebungen (bis 1773). Die große Linzer Kongregation machte ihre jährlichen Exerzitien in den letzten Tagen der Fastenzeit, die kleine zu Pfingsten. Nach dem Jahre 1760 wurden die Exerzitien in der Linzer Bürgerkongregation im Advent abgehalten." — Die Kollegiumskongregationen zu La Flèche machten achttägige Exerzitien um die Mitte des Jahres. Dies soll in allen französischen Kollegien üblich gewesen sein." — „Auch von den spanischen Kongregationen liegen zahlreiche Exerzitienberichte vor. Drei Kongregationen zu Madrid, Tortosa und Pampeluna machten ihre Exerzitien in der Fastenzeit." — „Eine Kongregation in Calig feierte den Jahresschluß durch dreitägige Exerzitien; in der letzten halben Stunde des alten Jahres wurde eine Sühneandacht gehalten, die erste des neuen Jahres wurde durch die Weihe an das göttliche Herz geheiligt." —

„In vielen Fällen wird die Dauer der Exerzitien nicht erwähnt. So z. B. in der berühmten Kongregation des P. Delpuits, die nach ihrer Reform im Jahre 1852 jährlich Exerzitien hielt. Dasselbe gilt von der Kongregation der niederen Stände in Turnhout, von der Kongregation der Universitätsstudenten zu Löwen, von der Regensburger Männerkongregation, von der Studenten- und Kaufmannskongregation in Krakau, von der Alumnen-Kongregation in New-York, in Philadelphia, in Boston, von der Kollegium-kongregation in Melbourne und von den Marienkindern in Batthurst." Das sind nur einige Beispiele aus der langen Zusammenstellung in der Kongregationsgeschichte.

Die Regeln des Jahres 1910 empfehlen besonders die sog. geschlossenen Exerzitien. Auch dafür bringt das Geschichtsbuch zahlreiche Belege. Daß sich für deren Abhaltung ein passender Aufenthaltsort finden muß, versteht sich. Am besten eignen sich Klöster mit Erziehungsanstalten zu diesem Zwecke. Doch da bleibt die Zeit auf die Ferien beschränkt, und diese verhältnismäßig kurze Frist liegt für Exerzitien vielfach nicht glücklich. „Deshalb beschloß der Sodalenkongreß zu Valencia die Gründung von Exerzitienhäusern, wo alle Klassen von Sodalen zur Zeit der geistlichen Uebungen aufgenommen und auch Nichtsodalen zugelassen werden können, und empfahl die Beteiligung an den Exerzitien in den für diesen Zweck errichteten Häusern."

So verdankt der heutzutage so segensvoll sich entfaltende Gedanke für die besonderen Exerzitienhäuser seine Entstehung der Marianischen Kongregation. Wer sich über den geradezu unberechenbaren Nutzen der geschlossenen Exerzitien in diesen geistlichen Heilstätten für alle Klassen und Stände des Volkes näher unterrichten will, der durchblättere das volkstümlich geschriebene Büchlein des bekannten P. Runkel S. J. „Auf zu den Exerzitien!" [1]) Genauer auf das dankenswerte Schriftchen einzugehen, erscheint nicht nötig; es genügt für den Zweck dieser Zeilen, darauf hingewiesen zu haben.

Der Festartikel des P. Ph. I. Löffler S. J. zur dreihundertjährigen Jubelfeier der Marianischen Kongregationen („Stimmen aus Maria-Laach", 1884), später als selbständiges Büchlein weiteren Kreisen zugänglich gemacht, „hat auch ihre geschichtliche Entwicklung in den großen Grundlinien gut gezeichnet und ihre bedeutsame Rolle in den kirchlich-religiösen Kämpfen der Vergangenheit und Gegenwart treffend dargelegt." Da steht von den Exerzitien mit wenigen Worten viel gesagt: „Die heiligen Exerzitien werden in Gemeinsamkeit von allen Kongreganisten gehalten." Möge das stolze Lob stets verdient bleiben!

[1]) „Auf zu den Exerzitien!" — Lose Blätter über die geschlossenen Volksexerzitien. Kevelaer (Jos. Bercker).

□ □ □

Zum Schlusse des Goldenen Patrociniums des hl. Joseph

(8. Dezember 1921).

Von Pfarrer H. F. Singer, Darmstadt.

Papst Pius IX. hat in einer revolutionären, kirchenfeindlichen Zeit (1847) das Schutzfest des hl. Joseph eingeführt und dafür den 3. Sonntag nach Ostern ausersehen. Wiederum in schwerer Bedrängnis der Kirche hat derselbe hl. Vater am 8. Dez. 1870 den hl. Joseph feierlich zum Schutzherrn der ganzen Kirche erklärt. In ganz ähnlicher Zeit und ähnlicher Lage feiern wir das „Goldene Jubiläum" dieses Festes, das nun seinem Ende zuneigt. — Zwei Männer in der Heilsgeschichte führen den Namen Joseph = „Vermehrung", deren Bedeutung, Leben, Wirken und Ausgang eine historisch-theologische Parallele wohl rechtfertigen, nämlich der ägyptische Joseph im Alten und der heil. Joseph im Neuen Bunde.

1. Beide Männer erscheinen als „Gottesmänner", als „Auserwählte"; sie wurden in auffallender und wunderbarer Weise aus gewöhnlichen Verhältnissen heraus berufen, um eine hochbedeutsame Rolle im Reiche Gottes zu spielen.

2. Beide sind „Gottesfürchtige", „Gerechte", d. h. sie besitzen die göttlichen, sittlichen, bürgerlichen und häuslichen Tugenden in hohem Maße.

3. Beide sind „Lieblinge ihrer Väter". Der ägyptische Joseph wird von seinem bejahrten Vater als „Sohn des Alters" vor allen anderen Kindern geliebt, bevorzugt, beschenkt, geschmückt (Gen. 37, 3). Der hl. Joseph ist in übernatürlichem Sinne zweifelsohne ein bevorzugter „Sohn" des himmlischen Vaters, ausgezeichnet durch den einzigartigen, erhabenen Beruf eines Nährvaters Jesu und Bräutigams der Gottesmutter und geschmückt mit den hierzu erforderlichen Gnadengaben und Tugenden. Schon von Jugend auf waren beide Muster der Unschuld, deren Anwälte und Beschützer.

4. Beide erscheinen in der Heilsgeschichte als „Patriarchen". Joseph hat den Segen der Verheißung empfangen, den er später dem Volke Gottes mitteilte und dadurch indirekt auch der gesamten künftigen Menschheit zum Heile ward. Unter ihm, dem „Sohne des Gedeihens" (hebr. Sohn des Fruchtbaumes) und in seinem fortwirkenden Segen wuchs Israel zu einem großen, streitbaren Volke in der Fremde heran. Joseph im Neuen Bunde trug die „Erfüllung der Verheißung", das göttliche Kind, auf seinen Armen; er zog es auf und half so den Segen und die Gnaden des Erlösers der gesamten Welt vermitteln und die hehre, weltumspannende Gottesfamilie der Kirche auf Erden großziehen und großmachen. So ward er zu einem wahren Patriarchen des Neuen Bundes.

5. Auch der „Prophetenruhm" schmückt beide Gottesmänner; sie tragen ein gutes Stück prophetischen Geistes an sich. In wunderbaren Traumgesichten erkennen sie ihre späteren Lebensschicksale, ihre himmlische Mission, ihre große, Bedeutung und Auszeichnung, zu der sie vom Allerhöchsten ausersehen. Der eine erscheint mehr als „Enthüller der Geheimnisse" (nach St. Chrysostomus) der andere mehr als „Hüter und Bewahrer" derselben.

6. Beide leben jahrelang als „Verbannte". Joseph wird aus Haß und Neid seiner Brüder nach Aegypten verkauft und lebt dort einige Jahre in Knechtschaft und Gefangenschaft. Joseph im N. B. muß ebenfalls nach Aegypten flüchten, weil der grausame König Herodes dem göttlichen Kinde nach dem Leben strebt und damit auch des Pflegevaters Glück und Leben bedroht. Für beide ist die Verbannung eine harte, aber schließlich doch zum Glück und zur Freude ausschlagende Prüfung und Führung der göttlichen Providenz. Durch des Himmels allweise Fügung werden sie gerettet, befreit und beglückt. Sankt Joseph kehrt nach wenigen Jahren wieder nach Israel zurück, während der alttestamentliche Joseph nur als Leiche der alten Heimat, dem teueren Verheißungslande, wiedergegeben werden konnte.

7. Beide Lieblinge Gottes erscheinen als „Helden", „Sieger", „Triumphatoren". Aus tiefer Verdemütigung wurden sie wunderbar erhöht und verherrlicht. Als Sieger über zeitliche, irdisch-menschliche Widerwärtigkeiten,

Haß und Neid, Verleumdung und Verfolgung gingen sie, je nach Stellung und Beruf, glänzend hervor, Joseph aus Kanaan vom einfachen Hirtenleben durch Verbannung und Kerker zur ruhmreichen Gefolgschaft des reichsten, irdischen Königs, St. Joseph, wenngleich aus irdisch-königlichem Geblüte, so doch als armer Zimmermann zur steten Gefolgschaft des allmächtigen, ewigen, himmlischen Königs: ihr Name ist in der Welt- und Offenbarungsgeschichte unsterblich geworden.

8. Beide sind „Nähr- und Pflegeväter" in des Wortes tiefster und weittragendster Bedeutung. Jakobs Lieblingssohn versorgt ganz Aegypten und die angrenzenden Gebiete, besonders auch das Gelobte Land, mit Brotgetreide und wird so ein Nähr- und Pflegevater für ganze Nationen in siebenjähriger Hungersnot und hilft damit auch das Brot des Lebens, den wahren Offenbarungsglauben der geistig hungernden Menschheit zu erhalten, und zu brechen. — Der hl. Joseph trägt das wahre, lebendige „Himmelsbrot" auf seinen Händen, und indem er es ernährt und am irdischen Leben erhält, schenkt er auch uns diese Himmelsspeise, dieses Engelsbrot, zur Erhaltung und Vermehrung des übernatürlichen Lebens in uns und Gewinnung des ewigen Lebens über uns. Er hält das wahre Brot der Auserwählten, cibus viatorum, in Bereitschaft, um die ganze Welt in ihrer Hungersnot zu retten und zu sättigen. Beide waren und sind also Nähr- und Pflegeväter, „Brotväter" in natürlichem und übernatürlichem Sinne.

9. Beide sind wahre „Fürsorger" und „Schutzpatrone". Als die große Hungersnot im Lande der Pharaonen ausbricht und das gesamte Volk zum König um Brot schreit, da spricht der „Sohn der Sonne": „Gehet zu Joseph und was er euch sagen wird, das tuet" (Gen. 41, 55). Denn Joseph ist Wirtschafts- und Ernährungsminister und noch mehr als das; er ist Stellvertreter des Pharao, gleichsam Vizekönig von Aegypten und wird offiziell „Retter des Volkes" (Hieron.), „Retter der Welt", „Heiland der Welt", „Erhalter des Lebens" genannt. Er ist Reichskanzler, Reichsvezier von Aegypten und zugleich weisester und mächtigster Protektor des israelitischen Volkes auf Erden, ein Retter aus der Hungersnot für ganze Völker. — Der hl. Joseph ist väterlicher Fürsorger, Lehrer, Meister, Erzieher, ja „gesetzlicher Vater" für den Gottessohn und damit auch in übernatürlicher Weise Fürsorger für alle Christen, Retter in der Not, Vater der Armen, Verlassenen und Bedrängten, er ist Haupt und Vorsteher, Schutz- und Brotherr der hl. Familie und damit auch himmlischer Hausvater und Schutzpatron aller christlichen Familien, Klöster, kirchlicher Anstalten und der ganzen hl. Kirche überhaupt. Von ihm gilt in noch viel höherem und weiterem Sinne das Wort seines alttestamentlichen Vorbildes: „Er (Gott) hat mich gleichsam zum Vater Pharaos und zum Herrn seines ganzen Hauses und zum Gebieter über das ganze Land Aegypten gemacht" (Gen. 41, 8). Ist der ägyptische Joseph „Vater", Lehrer, Fürsorger des „Sohnes der Sonne", dann ist der hl. Joseph „Vater" der „Sonne der ewigen Gerechtigkeit selber"; ist der kanaanäische Joseph Gemahl der adeligen Priestertochter Aseneth, dann kann St. Joseph sich rühmen, der auserwählten Tochter des himmlischen Vaters aus dem höchsten königlich-priesterlichen Geschlechte jungfräulicher Gemahl und Schützer zu sein.

10. Beide sind schließlich herrliche „Vorbilder" nicht bloß für ihre Zeitgenossen, sondern für sämtliche Gläubigen aller Zeiten und Zonen. Sie ragen als Heldengestalten der Demut, der Reinheit, der rastlosen Tätigkeit und unentwegten Treue und als Musterbeispiele himmlischer Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigung und Starkmut ganz besonders hervor. Darum sind und bleiben beide Gottesmänner für alle Zeiten ideale Vorbilder für jung und alt, für hoch und nieder, für arm und reich, für Gelehrte und Ungelehrte, für Laien, Priester und Ordensleute, für alle Berufe und alle Stände in Welt und Kirche. Wenn die heutige Zeit immer mehr lernen wollte an der sozialen Klugheit und dem gottesfürchtigen Tugendstreben dieser beiden biblischen Vorbilder, dann würde es bald besser stehen in der Menschheit und das Andenken an das Goldene Patrocinium des hl. Joseph ein reichgesegnetes sein und bleiben für alle Zeiten.

Ibi parochianus, ubi porta principalis.

Normen zur Bestimmung der Pfarrgrenzen.

Dargestellt nach den Acta Apost. Sedis III. (1911). S. 456 ff. von P. Gerard Oesterle O. S. B., Abtei St. Joseph bei Coesfeld.

Die Grenzen einer Pfarrei müssen nach einer Forderung des kirchlichen Rechts sicher, bestimmt, beständig und unverrückbar sein. Sie unterliegen daher weder der Verjährung, noch dürfen sie nach Belieben von Privatpersonen, noch von staatlicher Gewalt verrückt werden. Nur der kompetenten kirchlichen Autorität kommt dieses Recht zu, von dem sie in gewissen Fällen Gebrauch zu machen hat. So wird der Unsicherheit der Pfarrgrenzen soweit wie möglich vorgebeugt. Wird aber ein Haus auf der Grenze zweier Pfarreien erbaut, so spricht das Kirchenrecht ein solches Gebäude jener Pfarrei zu, in der der Haupteingang sich befindet, nach dem Satze: Aditus domus principalis seu magis frequentatus dat normam iurisdictionis. An diesen Grundsatz halten sich Rechtsprechung und Autoren. (Außer der in den Acta S. 461 angegebenen Entscheidungen und Autoren vergl. noch Aichner, Ius ecclesiasticum [8] S. 431, nota 10; Böckh O. S. B., Commentarium in Ius canonicum lib. III., tit. XXIX n. 6.; König O. S. B., Principia Iuris canonici lib. III. tit. XXIX § V; Sägmüller, Kirchenrecht S. 379, nota 1; Scherer, Kirchenrecht I. S. 686, nota 35: Ubi ianua, ibi domus; qua aditus patet, iudicatur de domo et paroecia; ibi parochianus, ubi porta principalis.)

Diese Norm findet keine Anwendung, wenn ein Grenzgebiet durch seinen Haupteingang bereits einer bestimmten Pfarrei angegliedert ist, und später der Haupteingang in die andere Pfarrei verlegt wird. Hier verbleibt dennoch das Haus in der alten Pfarrei, da es nicht Wirkung der Handlung eines Privatmannes sein kann, in solcher Weise die Grenzen der Pfarrei zu verschieben. S. C. C. 26. Juli 1873; 12. Dez. 1874; A. S. VII. 607—613; VIII. 149—161, nach Scherer l. c.

Soweit ist die Frage der Zugehörigkeit eines Hauses, das auf der Pfarrgrenze liegt, geregelt. Aber allen Schwierigkeiten ist mit dem Prinzip: Aditus dat normam iurisdictionis nicht vorgebeugt. Es vermag nicht ohne weiteres die Frage zu lösen: In welche Pfarrei gehört ein Haus, das ganz im Bezirk der Pfarrei A liegt, während sein Garten mit einem entsprechenden Eingang gegen die Straße auf dem Gebiete einer anderen Pfarrei sich befindet? Welche von diesen beiden Türen, die Haus- oder die Gartentüre, ist maßgebend für die Pfarrzugehörigkeit? Dieser Zweifel wurde neulich Gegenstand einer Entscheidung der römischen Rota (21. Juli 1911). Die Veranlassung ist folgende: In Bologna wurden nach Abtragung der Stadtmauern die so gewonnenen Grundstücke als Bauplätze für kleine Häuser benützt, die wegen ihrer Lage in einem Gärtchen als „Villen" bezeichnet werden. Einige hatten durch den Garten einen Zugang zur Via di Circonvallazione, so genannt, weil sie ungefähr der Lage der alten Stadtmauern entspricht. So verschwand mit der alten Grenzlinie, die bisher das eigentliche Stadtgebiet von dem der Vorstadt schied, auch das Grenzzeichen, welches im Jahre 1816 Kardinal Opizzoni, Erzbischof von Bologna, zur Scheidung zwischen den Pfarreien der Stadt und der Vorstadt festgelegt hatte. Man mußte sich fragen: In welche Pfarrei der Stadt oder Vorstadt gehören diese Villen auf dem Terrain der früheren Stadtmauern und Stadtgräben und des alten Walles?

Die Kurie von Bologna suchte die Zweifel durch einen Erlaß vom 1. April 1908 zu heben. Darin kommt der Rechtsgrundsatz zur Geltung: Aditus dat normam iurisdictionis. Von den drei Bestimmungen des Ediktes kommt für unsere Frage die erste in Betracht. Sie lautet: „Alle neuen Häuser auf dem Terrain der ehemaligen Wälle und Mauern und am Rande der alten Stadtgräben gehören zu den Stadtpfarreien, wenn sie ihren Zugang gegen die Straßen innerhalb des Stadtgürtels haben; kehren sie aber den Haupteingang der Außenstadt zu, so sind sie den Pfarren der Vorstadt einzugliedern."

Jedoch die genannte Regel: Aditus dat normam iurisdictionis, wie sie im erzbischöflichen Erlaß zum Ausdruck kam, half nicht über alle Bedenken hinweg. Es handelte sich immer noch um alte Häuser, die gerade auf der Grenze einer städtischen Pfarrei und einer solchen der Vorstadt standen. Ein neuer Erlaß vom 21. Febr. 1910 wies diese drei Villen einer Stadtpfarrei zu. Damit gab sich der Pfarrer einer Vorstadtgemeinde nicht zufrieden. Diese drei Häuser, meinte er, gehörten zu seiner Pfarrei: Der Eingang führe durch den Garten; dieser sei mit einem Gitter umzäunt, dessen Türe in seinem Territorium liege, nämlich außerhalb der ehemaligen Stadtmauern, auf dem Boden der Vorstadt. Aditus dat normam iurisdictionis.

Zum dritten Male beschäftigt sich das Ordinariat mit dem Streitfall. Am 21. Mai 1910 entscheidet es: Die drei in Frage stehenden Villen sind auf dem Territorium der Stadtpfarrei gelegen; dem jeweiligen Pfarrer dieser Kirche kommt die Jurisdiktion über die genannten drei Häuser zu, sowie das Recht, die eigentlichen Pfarrfunktionen darin vorzunehmen.

Gegen diesen Erlaß ergriff der Pfarrer der Vorstadtgemeinde Rekurs, und die Appellation wurde dem Tribunal der römischen Rota überwiesen. Die Rota erklärte zunächst, der ganze Streit drehe sich im Grunde um die Frage: „Ist unter dem Eingang, der als Norm für die Jurisdiktion zu gelten hat, der Eingang zur Villa zu verstehen oder der Eingang zum Garten, der das villenartige Haus umgibt?“ Denn die Häuser, von denen die Rede ist, liegen mit ihrem Mauerwerk vollständig auf dem Gebiete der Stadtpfarrei, während die zugehörigen Gärten mit Gartentür nach Aussage des Stadtbaumeisters in der Vorstadt liegen.

Der Pfarrer der Vorstadtgemeinde stützte sich, wie bereits bemerkt, gegen den Erlaß seines Ordinariats auf den Grundsatz: Aditus dat normam iurisdictionis, und betonte diesen seinen Standpunkt auch beim Tribunal der Rota. Die drei Häuser hätten, so erklärte er, tatsächlich den Zugang durch den Garten und zwar gegen die Straße, die ohne allen Zweifel auf seinem Gebiete liege. Diese Tatsache mußten auch die Richter zugeben; aber nicht ohne weiteres konnten sie sich zu der Ansicht entschließen, unter dem Eingang, der als Norm für die Pfarrzugehörigkeit anzusehen ist, sei der Eingang zum Garten zu betrachten. Vielmehr sei, wie ihnen scheine, nach der Rechtsregel 42 in VI°: „Accessorium naturam sequi congruit principalis“ in der Frage der Pfarrzugehörigkeit eben der Eingang zum Hause als Haupteingang zu verstehen, der Eingang zum Garten dagegen als Zubehör des Hauses.

Gegen diese Auffassung der Uditoren wendet sich der appellierende Pfarrer mit der Erklärung, Gemüse- oder Lustgärten vor Villen können unmöglich nur als deren Nebensache betrachtet werden; solche Gärten sind vielmehr ein integrierender, ja hauptsächlicher Teil einer Villa; sie eben machen die Villa zur „Villa“; es könne überhaupt nicht mehr von einer Villa die Rede sein, wenn man von einem anliegenden Garten absehe. Daher seien diese kleinen Vorgärtchen bei Villen mit dem Atrium oder Vestibül der Wohnungen zu vergleichen.

Diesen Gründen des Pfarrers mußten auch die Uditoren der Rota eine gewisse Bedeutung zuerkennen. Trotzdem bleiben sie bei der Entscheidung, in diesen sowie ähnlichen Fällen bleibe doch das Haus die Hauptsache, und somit sei auch hier der Eingang zum Hause als maßgebend für die Kompetenz des Pfarrers zu betrachten. Das Urteil motivieren die Richter wie folgt:

1. Eine sichere Rechtsregel ist so lange wie möglich aufrecht zu erhalten, auch wenn die Umstände teilweise anders gelagert sind.

Bisher sei jederzeit bei Villen jener als zuständiger Pfarrer betrachtet worden, in dessen Pfarrei der Haupteingang zum eigentlichen Wohngebäude lag, während der Garten nur als Zubehör angesehen wurde.

3. Der Pfarrer übt seine Jurisdiktion auf die Bewohner des Hauses aus; daher muß auch die Haustüre den Ausschlag geben.

4. Der Eingang zum Garten kann nicht dem Atrium oder Vestibül der Häuser gleichgestellt werden. Die kirchliche Rechtsprechung berücksichtigt nicht

eben Zugang zum Hause, sondern nur den Haupteingang. Als solcher hat nach einer Entscheidung (S. C. C. 26. Juli 1873) jener Eingang zu gelten, der dem ursprünglichen Bau des Hauses entspricht. Ein solcher Zugang ist dann wirklich ein signum stabile zur Bestimmung der Pfarrgrenze, indes der Eingang zum Garten bei den heute so verschiedenartigen Anlagen von Villen kein signum stabile mehr genannt werden kann.

5. Die Uditoren wiesen darauf hin, daß z. B. bei den großen Mietswohnungen in Rom, bei den beiden Villen Borghese und Pamfili mit ihren ungeheuren Gärten die Gartentüre nicht gut als Norm für die Zugehörigkeit zur Pfarrei genommen werden kann.

Zuletzt gehen die Richter noch auf zwei Schwierigkeiten ein, die ihre Entscheidung im Gefolge hat.

Bestimmt die Haustüre statt der Gartentüre die Pfarrzugehörigkeit, dann muß, so lautet das Bedenken, der Stadtpfarrer bei Ausübung seines Amtes manchmal die Pfarrei der Vorstadtgemeinde, also eine fremde Pfarrei betreten. Die Uditoren antworteten: Nach konstanter Rechtsprechung haben die Pfarrer bei der Verwaltung ihres Amtes das Recht, öffentliche Wege zu benützen, auch wenn diese in einer fremden Pfarrei liegen. Das Betreten des Gartenweges ist schon deshalb für den betreffenden Seelsorger erlaubt, weil der Garten als Zubehör des Hauses seiner Jurisdiktion unterliegt.

Unannehmlichkeiten, die sich etwa daraus ergeben, daß Häuser auf derselben Straße verschiedenen Pfarreien angehören — je nach der Lage der Haustüre — kann dadurch vorgebeugt werden, daß der Bischof seinem Rechte entsprechend eine neue Pfarreinteilung vornimmt.

Die Rota sprach daher die drei Villen der Stadtpfarrei zu.

Diese Entscheidung des römischen Gerichtshofes wirft auch ein Licht auf einen „Casus realis", der in der Linzer Quartalschrift 1902, S. 845—853 behandelt ist. Der Fall ist kurz folgender: An der Grenze der Pfarrei A und O baut eine hochadelige Famile sich einen schloßartigen Sommeraufenthalt. Schloß sowohl wie der dazu gehörige Grund liegen in der Pfarrei A. Zur Arrondierung des Besitzes kauft der Schloßherr von einem benachbarten Bauern ein größeres Grundstück, das zwar zur selben bürgerlichen Gemeinde, aber zur Nachbarspfarrei O gehört. Der ganze Besitz wird geschmackvoll eingefriedet. In der Folge läßt der Besitzer für die von Zeit zu Zeit kommenden Besuche eine prächtige Parade-Auffahrt zum Schlosse anlegen. Zu diesem Zwecke erbaut er dort, wo die Zufahrt die Einfriedung passiert, ein Portierhäuschen, das nach dem Urteil des früheren Eigentümers des Grundstückes ganz in der Pfarrei O liegt. Jahre vergehen. Da wird der Portier krank. Er schickt nach der Pfarrei A mit der Bitte, man möge ihm die hl. Sakramente spenden. Dem neuen Pfarrer in A gegenüber hatte der Schloßherr gelegentlich einmal die Bemerkung gemacht, es sei doch schade, daß allein das Pförtnerhäuschen auf der Pfarrei O sich befinde, während doch das ganze Schloß auf dem Gebiete der Pfarrei A liege. Daher schickte der verlangte Seelsorger den Boten zum Pfarrer nach O, nicht als ob er der Ueberzeugung gewesen wäre, es gehöre das Häuschen in die Pfarrei O, sondern um sich nicht den Anschein unpriesterlichen Eigennutzes zu geben. Der Pfarrer in O, der mit dem in A im besten Einvernehmen stand, spricht einige Tage später seine Verwunderung darüber aus; denn, so meint er, die Bewohner des Pförtnerhäuschens haben sich von jeher zur Pfarrei A gerechnet und sind auch vom dortigen Seelsorger als Pfarrkinder bei Spendung der Sakramente und in sonstigen Fällen behandelt worden. Es fragt sich nun, wessen Pfarrkinder sind von Rechts wegen die Innwohner des Pförtnerhäuschens?

Der Verfasser des Artikels, Benefiziat Dr. Karl Mayer, Kallham (Oberösterreich) weist das Pfortnerhäuschen der Pfarrei A (der Pfarrei des Schlosses) zu. Ibi parochianus, ubi porta principalis. Das Kirchenrecht, so führt er aus, versteht unter porta principalis in unserem Falle nicht die Einfahrt zum Park, sondern den Haupteingang zum Schloß; dieses gehört daher in die Pfarrei A; wenn aber das Schloß, dann auch das Pförtnerhäuschen nach dem Rechtssatz: accessorium sequitur naturam principalis. Das Häuschen für den Pförtner

ist nur Zubehör zum Schloß. Der Autor beruft sich für seine Ansicht auf Deshayes: Questions pratiques de droit et de morale sur le manrige (qu. 8), worin ein ähnlicher Fall behandelt wird. An der Richtigkeit der Lösung dieses „Casus realis" ist nicht mehr zu zweifeln, da die Uditoren in der Begründung ihres Urteils für Bologna den Satz aufstellen: De illa semita vero, per quam in villis acceditur ad domum, quaestio esse non potest, quia viridarium seu hortus ceu aedium additamentum, sequitur domum, uti accessorium sequitur principale, et hinc subicitur iurisdictioni illius parochi, cui domus pertinet, cuique pertinerent casae ligneae vel ex lapidibus exstructae, quas pro habitatione custodis seu ianitoris fingit appellans.

□ □ □

Theologische Gründe für die Notwendigkeit der Kommunion.

Von Theologieprofessor Emil Springer S. J., Sarajevo (Bosnien).

Will man die Notwendigkeit der Kommunion zur Bewahrung des Gnadenlebens beweisen, so muß es aus Schrift und Ueberlieferung geschehen. Ein solcher Beweis kann auch erbracht werden aus Joh. 6, 54 und Stellen kirchlicher Dokumente und der Väter. Man kann aber noch obendrein verschiedene Vernunftgründe anführen. Das sind freilich großenteils nur Konvenienzgründe. Sie haben aber doch auch, besonders zusammengenommen, eine nicht zu unterschätzende Bedeutung und dazu noch den besonderen Wert, daß sie verborgene Zusammenhänge aufdecken. Folgende unter fünf Punkte gebrachte derartige Gründe möchten wir vorlegen.

I. Die Kommunion ist notwendig als Speise (1—3) und Arznei (4).

1. Gott bedient sich als weisester Lehrmeister sinnlicher Dinge, um uns übersinnliche Wahrheiten zu erklären und einzuprägen. Man denke an die Vorbilder des Alten Bundes, an die Gleichnisse des Herrn, an seine Krankenheilungen und Totenerweckungen, wodurch veranschaulicht wird, daß er die Seelen zum Leben erweckt und heilt; man denke an die Kirche als Reich und Braut Christi, an die Sakramente als sichtbare Zeichen der unsichtbaren Gnade. Unter den Sakramenten ist nun die Eucharistie eingesetzt als Speise, damit durch sie das Gnadenleben genährt, unterhalten und entfaltet werde, wie das leibliche Leben durch die gewöhnliche Nahrung erhalten und entwickelt wird. Wie die gewöhnliche Nahrung das leibliche Leben erhält, das Wachstum ermöglicht, Verbrauchtes ersetzt, Wohlsein bedingt, so tut dies die eucharistische Speise hinsichtlich des geistigen Lebens. Die gewöhnliche Nahrung ist nun aber auch notwendig zur Erhaltung und Entfaltung des leiblichen Lebens. Es ist anzunehmen, daß die eucharistische Speise ebenfalls durchaus notwendig ist zur Erhaltung und Entfaltung des Gnadenlebens. Es läge sonst eine auffallende Unstimmigkeit vor; die göttliche Didaktik würde da abgehen von ihrer gewohnten Weise. Es ist kein Grund da, dies anzunehmen.

Man sagt: Der Vergleich ist nicht zu pressen. Antwort: Die Aehnlichkeit ist aber auch nicht zu leugnen, wo sie so nahe liegt, ja sich aufdrängt.

Man sagt auch: Es gibt noch andere Speise der Seele, wie das Wort Gottes; warum sollte gerade diese Speise, die eucharistische nämlich, not-

wendig sein? Antwort: Es gibt aber außer der eucharistischen Seelenspeise gar keine, welche durch den Mund einginge, wie die gewöhnliche Speise. Darum hat sie der göttliche Pädagoge hingestellt als die Seelenspeise. Es bliebe sonderbar, wenn diese in diesem Sinne einzige Speise nicht notwendig wäre. Man kann, immer die göttliche Didaktik vor Augen habend die für den geistig-sinnlichen Menschen möglichst viel im Sinnlichen auszudrücken sucht, vermuten, daß alle andere Seelenspeise nur im Zusammenhang mit der eucharistischen die Seele nährt; und das wird anderswo, nämlich durch Joh. 6 bestätigt.

Man hat ferner gesagt: Dem einmal Gerechtfertigten schuldet Gott ohne weiteres, was zur Erhaltung der Gnade notwendig ist; da braucht es keiner notwendigen Mittel, die anzuwenden wären. Antwort: Das ist eine arge Täuschung. Der Gerechte muß sicher beten, um das Gnadenleben nicht zu verlieren. Ohne Gebet kann er nicht beharren, wie uns der 10. Kanon des 2. Konzils von Orange lehrt.[1]) Der Gerechte muß aber auch sich selbst verleugnen, muß gegen Versuchungen kämpfen, Tugend üben; ohne solche Tugendübung ist das Beharren nicht denkbar. „Will mir jemand nachfolgen, so verleugne er sich selbst, nehme täglich sein Kreuz auf sich, und folge mir nach"; „wer nicht sein Kreuz trägt und mir nachfolgt, kann mein Jünger nicht sein" (Luk. 9, 13 und 14, 27). Warum sollte denn zu solcher Gebets- und Tugendarbeit nicht die Speise der Eucharistie notwendig sein? Um sein natürliches Leben zu erhalten, muß man atmen, essen, und die Organe müssen funktionieren. So muß man auch, um das übernatürliche Leben zu erhalten, atmen, d. h. beten, essen, d. h. kommunizieren, und der geistige Organismus muß funktionieren, d. h. die Tugend muß geübt werden.

Man hat endlich gesagt: Die Seelenspeise kann nicht notwendig sein, wie die gewöhnliche; denn Seelenleben geht nicht notwendig, sondern nur freiwillig verloren, nämlich durch Sünde, die eine freiwillige Uebertretung eines Gebotes ist. Antwort: Trotzdem die Sünde ein freiwilliger Akt ist, ist doch Todsünde notwendig, durchaus notwendig, wenn man lange Zeit ohne Gebet oder Seelenspeise dahinlebt. Das ist kein Widerspruch. Die Todsünde ist freiwilliger Akt und doch ist es durchaus notwendig, daß unter Millionen Menschen, sagen wir in einer Woche, einer eine Todsünde begehe. Die läßliche Sünde ist auch freiwillig, und doch ist es notwendig, daß jeder

[1]) Der Kanon lautet: Adiutorium Dei etiam renatis ac sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel in bono possint opere perdurare. Darnach kann man also ohne Gebet nicht beharren durch längere Zeit, es ist das Beharren ohne Gebet unmöglich. Es ist demnach nicht richtig, wenn man sagt, wie es neuerdings geschehen, daß es ohne Gebet nur schwer sei, zu beharren, aber nicht unmöglich, weil ja der Mensch frei sei und nicht notwendig sündigen müsse. Nein, es heißt nicht, ohne Gebet könne der Mensch schwerlich beharren, sondern es heißt schlechthin, er könne nicht beharren. Also muß er ohne Gebet in Sünde fallen. Das ist freilich nicht eine physische Notwendigkeit, weil er eben frei sündigt, es ist nur eine moralische Notwendigkeit, aber doch eine ganz eigentliche Notwendigkeit, eine Notwendigkeit im strengen Sinne des Wortes, die besagt, daß, längere Zeit vorausgesetzt, es wegen der Schwäche des Menschen unmöglich ohne Todsünde abgehen kann.

von uns in längerer Zeit einmal eine solche begehe.[1]) Das ist in beiden Fällen eine moralische, aber doch eine ganz eigentliche Notwendigkeit, eine Notwendigkeit im strengen Sinne des Wortes. Und solche Notwendigkeit liegt für die Todsünde vor, wenn jemand eine lange Zeit hindurch die Kommunion vernachlässigt. Die Notwendigkeit des Todes bei Entziehung der leiblichen Nahrung ist dagegen eine physische. So ist freilich die Unterart der Notwendigkeit für die leibliche Speise eine andere als für die Eucharistie; aber Notwendigkeit, Notwendigkeit im eigentlichen und strengen Sinne, liegt in beiden Fällen vor, und nur darauf kommt es hier an.[2])

[1]) Das Konzil von Trient erklärt (Sess. VI de iustif. can. 23) den im Banne, der sagt, der Gerechte könne ohne besonderes Gnadenvorrecht durchs ganze Leben alle läßliche Sünde meiden. Darnach besteht also eine wahre, eigentliche Notwendigkeit, daß in langer Zeit die eine oder andere läßliche Sünde begangen werde. Auch diese Notwendigkeit ist keine physische, denn auch die läßliche Sünde ist freiwillig, sonst wäre sie keine Sünde; was physisch notwendig ist, ist nicht Sünde. Aber es ist eben eine wahre Notwendigkeit, die ihren Grund auch in der sittlichen Schwäche des Menschen hat, nämlich in der bösen Begierlichkeit.

[2]) Ja, nur darauf kommt es an. Es handelt sich bei der Frage der Notwendigkeit der Kommunion nur darum, ob die Kommunion, längere Zeit vorausgesetzt, notwendig ist oder nicht, ob sie eigentlich notwendig oder nur recht nützlich, förderlich ist, ob es ohne Kommunion, immer längere Zeit vorausgesetzt, unmöglich ist, alle Todsünden zu meiden oder nur nicht so leicht, schwer, vielleicht recht schwer. Es handelt sich durchaus nicht, wie Otto Lutz, Z. f. k. Th. 1919, 260 und 1920, 517 zu meinen scheint, darum, ob die Kommunion physisch oder moralisch notwendig sei. Nein, das ist nicht die Frage; denn auch die Verteidiger der Notwendigkeit der Kommunion nehmen an, daß diese Notwendigkeit nicht eine physische ist (weil eben nicht physische Unmöglichkeit, die Todsünde zu meiden, vorhanden ist), sondern nur eine moralische, aber sie nehmen eine wahre, eigentliche Notwendigkeit an, nicht nur jene „moralische Notwendigkeit", die keine Notwendigkeit, sondern nur große Nützlichkeit ist. Freilich, eine gewisse physische Notwendigkeit muß man der Kommunion auch zuschreiben, aber wohl gemerkt, nicht zunächst zur Meidung der Sünde, sondern zur Hebung jenes Schwächezustandes, in dem man während längerer Zeit sicher einmal fällt. Solche physische Notwendigkeit hebt die Freiheit nicht auf, sondern besagt im Gegenteil: der freie Wille muß gestärkt werden durch die Kommunion, damit er sich nicht zum Sklaven der Sünde mache; der übernatürliche Mensch muß in seiner Einheit mit Christus, durch die Speise und Arznei der Kommunion gekräftigt werden, damit er sich nicht sozusagen willenlos dem bösen Feinde ergebe. Ueber den in Rede stehenden Fragepunkt habe ich schon im Katholik, 1917, XIX, S. 258—70, gehandelt.

Der Kommunion kommt eine eigentliche Notwendigkeit zu, die moralisch ist, eine physische und auch jene moralische Notwendigkeit im weiten Sinne, die nicht Notwendigkeit, sondern nur große Nützlichkeit ist, aber in verschiedener Hinsicht, zu verschiedenem Zwecke. Eine eigentliche moralische Notwendigkeit kommt ihr zu, um durch längere Zeit zu beharren, eine physische Notwendigkeit kommt ihr zu, um jene innere Stärkung zu erlangen, die zu solcher Beharrlichkeit notwendig ist; eine moralische Notwendigkeit im weitern Sinne kommt ihr zu, um durch kürzere Zeit zu beharren.

Man hat gegen die eigentliche Notwendigkeit der Kommunion geltend machen wollen, daß dann die Kommmunion in einem bestimmten Augenblicke inmitten einer Versuchung notwendig wäre. Nein, das ist wiederum unrichtige Auffassung der moralischen Notwendigkeit. Die Kommunion ist niemals in einem bestimmten Augenblicke eigentlich notwendig, um Todsünde zu meiden, sondern sie ist notwendig, um durch längere Zeit hindurch bei so vielen Versuchungen alle Todsünde zu meiden. Das ist eben das Eigentümliche einer eigentlichen

2. Ist so die Kommunion notwendig als Speise überhaupt, so erscheint sie noch insbesondere notwendig zu sein als Speise, welche Christum enthält.

Denn es war angemessen, uns klar zu machen, daß wir *aus Christus* leben müssen und ohne ihn nicht leben können. Das wird uns nun aber nicht besser veranschaulicht, als wenn die eucharistische Speise der Seele so notwendig ist, wie die gewöhnliche Nahrung dem Leibe. Wäre die Kommunion nicht notwendig, so würde die Notwendigkeit, aus Christus zu leben, nicht in die Erscheinung treten; es sähe dann viel zu sehr aus, als wenn wir ohne Christus, fern von ihm, lebenskräftig wären.

Dasselbe in anderer Weise: Es war angemessen, uns klar zu machen, daß wir übernatürlich nur leben können *in der Einheit des mystischen Leibes*, d. h. wenn wir mit Christus so verbunden sind wie die Speise und der sie Genießende. Das kommt uns aber nur dann vollkommen zum Bewußtsein, wenn die Kommunion notwendig ist zur Erhaltung und Entfaltung des Gnadenlebens. Ist sie nicht notwendig, so scheint das Leben aus Christus, das Leben in der Einheit des mystischen Leibes, nur eine Zutat zum neutestamentlichen Gnadenleben, nicht dessen Wesen zu sein. Tatsächlich war das Bewußtsein der Einheit des mystischen Leibes im christlichen Altertume lebendiger als heutzutage. Damals war eben die Eucharistie der Inbegriff unserer Gnadenordnung, das „Leben" der Christen; heutzutage meint man vielfach, daß man zur Not ohne sie auskommen könne. Daher der Unterschied. Eine religiöse Wahrheit, die nicht irgendwie unter die Sinne fällt oder deren sinnenfällige Erscheinung zu wenig erfaßt wird, bleibt nicht lebensfrisch.

3. Endlich erscheint die Kommunion als Speise so notwendig, weil die Bereitung dieser Speise, die in der Wandlung geschieht, ein so überaus geheimnisvolles, unbegreifliches Werk göttlicher Allmacht ist. Es wäre nicht angemessen, wenn der Mensch eine Speise gar nicht nötig hätte, für deren Zubereitung Gott solche Kraft entfaltet, sozusagen solche Anstrengungen macht.

Man könnte hier einwenden: Die Eucharistie ist nicht nur Speise, sondern auch Opfer, und schon als solches kann sie einen Zweck haben, der jene Kraftentfaltung erklärlich macht. *Antwort*: Die Wandlung ist freilich auch Opferakt und hat als solcher einen ganz erhabenen Zweck; das eucharistische Opfer ist nämlich erhabene Verherrlichung Gottes und Quelle aller Gnaden. Aber dabei bleibt doch die Zubereitung der Seelenspeise ein ganz hervorragender Zweck, und das Opfer weist uns auf die Kommunion hin,

---

moralischen Notwendigkeit, daß sie sich auf eine Gesamtheit, nicht auf ein Einzelding bezieht. Unter Million Menschen kann es in einer Woche nicht abgehen ohne Todsünde, aber nur für die Gesamtheit ist die Todsünde notwendig, für den, der sündigt, durchaus nicht. Durch lange Zeit kann man sich bei der Unzahl von Versuchungen und Gelegenheiten zur läßlichen Sünde nicht von aller läßlichen Sünde frei halten, aber von jeder einzelnen kann man sich frei halten, weil sie eben freiwillig geschieht, wenn sie geschieht. Durch lange Zeit kann man sich ohne Kommunion nicht von aller Todsünde frei halten wegen der großen Zahl von Versuchungen und Gelegenheiten bei so großer sittlicher Schwäche, die nicht ohne Kommunion gehoben werden kann, aber von jeder einzelnen Todsünde kann man sich auch ohne Kommunion und trotz jener Schwäche freihalten, weil man eben freiwillig fällt, wenn man fällt.

wie wir gleich sehen werden. Wenn also der Einwand unsere Aufmerksamkeit von der Kommunion aufs Opfer hinlenkt, lenkt sie das Opfer wieder auf die Kommunion zurück.

Ballerini leugnet die Notwendigkeit der Kommunion, sie ist nach ihm nur nützlich, nicht notwendig. Damit sie aber nun doch, meint er, auch hinsichtlich der Notwendigkeit der gewöhnlichen Nahrung ähnlich sei, habe Gott erst durch ein äußeres Gebot ihren Empfang notwendig gemacht (Opus mor. De Euch. n. 180). Nein, solcher rein äußerer Nachhilfe bedarf es nicht. Der Mensch ist durchaus nicht so tugendhaft, daß ohne weiteres Gebot die Notwendigkeit der Kommunion ausgeschlossen wäre. Er bedarf im Gegenteil in seiner Schwachheit ihrer Stärkung so, wie sein Leib der gewöhnlichen Nahrung bedarf.

4. Die eucharistische Speise ist auch Arznei gegen die Krankheiten der Seele, gegen die böse Begierlichkeit. „Ad medelam percipiendam", „tantum dic verbo, et sanabitur anima mea". Je größer nun die Krankheit, desto notwendiger die Arznei, und umgekehrt, je weniger notwendig die Arznei erscheint, desto geringer die Krankheit. Damit der in seiner Armseligkeit doch so zum Hochmute geneigte Mensch seine Schwachheit recht erkenne, war es angemessen, die Arznei der Eucharistie so notwendig zu machen, daß er ohne ihren wiederholten Empfang dem geistigen Tode verfällt. Auch hier ist noch zu bedenken, daß die eucharistische Arznei Christus enthält. Ist sie nicht notwendig, so scheint man auch ohne Christus, fern von ihm, recht gesund und rüstig zu sein.

II. Die Kommunion ist notwendig als Teilnahme am Opfer.

Jede Kommunion ist, auch wenn sie außerhalb der Messe empfangen wird, Teilnahme am Opfer; denn sie ist immer Genuß der in der Wandlung dargebrachten Opfergabe, des dort dargebrachten Opferfleisches. Die bei Austeilung gesprochenen Worte „Ecce Agnus Dei" erinnern daran. Als derartige Teilnahme am Opfer scheint die Kommunion aus folgenden Gründen notwendig.

1. Wegen der zentralen Stellung, die das Opfer in der Kirche hat, kann man diese als Opfergesellschaft bezeichnen, und zwar als eucharistische Opfergesellschaft, da es außer der Eucharistie kein anderes Opfer in ihr gibt. Als eucharistische Opfergesellschaft sind wir ein königliches Priestertum, durch die Taufe dazu geweiht. Die Opfergabe muß nun aber bei diesem Opfer genossen werden, und gerade zu diesem Genuß, zur Kommunion, wird man durch die Taufe geweiht. Je weniger nun jemand teilnimmt an der Kommunion, desto mehr tritt er von der eucharistischen Opfergesellschaft zurück. Wenn jemand eine recht lange Zeit die Kommunion vernachlässigt, so erscheint das als innere Lossagung von der eucharistischen Opfergesellschaft; ein solcher scheint nicht mehr ein lebendiges Glied dieser Gesellschaft sein zu können.

2. Als Quelle aller Gnade hat das eucharistische Opfer eine durchaus zentrale, alles beherrschende Stellung im geistlichen Leben. Dann muß aber auch der Kommunion als voller Teilnahme an diesem Opfer eine zentrale, alles beherrschende Stellung im Gnadenleben des einzelnen zukommen.

Wenn sie nun nicht notwendig ist zur Erhaltung und Entfaltung der Gnade, wenn man das ganze Leben hindurch im Grunde genommen ohne sie leben kann, wenn sie nur von außen durch ein Gebot Bestandteil des christlichen Lebens wird, dann ist jene hervorragende Stellung tatsächlich aufgehoben.

3. Durch die Einheit des mystischen Leibes sind wir Glieder Christi, des Lammes, und sind so mit ihm verbunden zu innigster Opfergemeinschaft, werden bei jeder hl. Messe mit unserem ganzen übernatürlichen Leben in Gebet, Arbeit, Leiden mitgeopfert und nehmen so an der fortwährenden Erlösung der Welt teil. So ist unser ganzes Gnadenleben Teilnahme am eucharistischen Opfer. Da wir nun aber aus Leib und Seele bestehen, da wir so am Sinnlichen hängen und auf das Sinnenfällige angewiesen sind, da sich bei uns, was nicht nach außen in die Erscheinung tritt, verflüchtigt und vergeht, müßte sich auch jene Teilnahme von selbst verflüchtigen, müßte verschwinden und vergehen, wenn wir uns nicht immer wieder durch die Kommunion mit dem Lamme Gotte vereinigten, um aufs neue mitgeopfert zu werden. Wie von selbst würde sie vergehen, nicht nur durch Uebertretung eines äußern Kommuniongebotes.

III. Die Kommunion erscheint als notwendig, weil die Eucharistie Quelle aller Gnade ist.

Die Eucharistie ist Quelle aller Gnade als Opfer und in der Kirche weilender Heiland. Wenn so sichtbares und zu genießendes Brot Quelle aller Gnade ist, wird doch wohl die Gnade wenigstens zu einem großen Teile von solchem Genusse, nämlich vom sichtbaren Genusse, von der Kommunion abhängen. Da sie nicht von der Kommunion abhängt in ihrem Anfange (die gratia prima, der Anfang der hlm. Gnade, wird ja gegeben durch Taufe oder Buße), ist es angemessen, daß sie nach ihrer dauernden Erhaltung und stetigen Entfaltung von der Kommunion abhänge.

Mit andern Worten: Weil die Eucharistie Quell aller Gnade ist, ist unser ganzes Gnadenleben eucharistisches Leben, weil es eben der Eucharistie entströmt. Wie kann es aber eucharistisches Leben bleiben, wenn es nicht auch Kommunionleben wird. Die Eucharistie, Quelle aller Gnade, drängt ja als mit dem Munde zu genießendes Brot mit Gewalt zu diesem Genusse hin. Sie ruft uns ja gleichsam zu: „Willst du leben, komm' und iß!"

2. Weil die Eucharistie Quelle aller Gnade ist, muß jeder Empfang von hlm. Gnade, wodurch wir ja durch dieses Brot Christo einverleibt oder inniger einverleibt werden, als geistiger Genuß dieses Brotes betrachtet werden. Da wir nun aber geistig-körperliche Wesen sind, darf es nicht für immer beim rein geistigen Genusse bleiben; das wäre widernatürlich. Der rein geistige Genuß drängt hin zum sakramentalen, verlangt nach ihm, wie der Keim nach Entfaltung, das Kind nach Wachstum, die Wahrheit nach Ausdruck verlangt. Ohne Kommunion muß auch der rein geistige Genuß und so das Gnadenleben verkümmern und absterben wie der Keim, der sich nicht entfalten kann.

Man wird hier einwenden, daß ja auch außerhalb der Kirche Gnadenleben ohne Kommunion erhalten werden kann. Die Antwort ist leicht: Es wird nur erhalten durchs votum der Kommunion, durchs Verlangen darnach, wenn dies votum auch noch so implicitum ist. Die Notwendigkeit

der Kommunion wird dadurch so wenig aufgehoben wie die Notwendigkeit der Taufe durch den Umstand, daß Juden und Muhammedaner die Gnade durch das votum der Taufe haben können. Wahr ist aber, daß das Gnadenleben außerhalb der Kirche sich immer in einem verkümmerten Zustande befindet, weil es eben beim votum bleibt. Aber auch bei vielen Katholiken, die nur selten kommunizieren und von der Bedeutung der Kommunion fürs Gnadenleben nichts Ordentliches wissen, ist es verkümmert genug. Wer aber im vollen Lichte unseres heiligen Glaubens wandelt und die Kommunion leicht empfangen kann (das setzen wir immer voraus), der wird nicht lange bei Vernachlässigung derselben in der Gnade leben. Je heller das Licht, um so dunkler der Schatten da, wo das Licht nicht hinfällt. Wenn sich ein Bäumchen in fettem Boden üppig entfaltet und dann in mageren Boden verpflanzt wird, geht es nur allzu leicht ein, während ein anderes, das immer in magerem Boden gestanden, sein kümmerliches Dasein weiter führt.

IV. Die Kommunion erscheint als notwendig wegen ihrer Beziehung zur Kirche.

1. Die Notwendigkeit der Kirche weist hin auf die Notwendigkeit der Kommunion. Die Kirche ist notwendig als Vermittlerin aller Gnade. Die Kirche ist hinsichtlich des übernatürlichen Lebens unsere Mutter, wie Christus, der zweite Adam, unser Vater. Wie wir das Gnadenleben in seinem Anfang und in seiner Vermehrung durch Christus als Vater haben, so auch durch die Kirche als Mutter. Wenn möglich, muß nun auch die Kirche als notwendige Vermittlerin der Gnade erscheinen. Hinsichtlich der Anfangsgnade erscheint sie als solche durch die Taufe; die kann ja nur gespendet werden durch die Kirche. (Wer außerhalb der Kirche tauft, vereinigt sich in seiner Absicht mit der katholischen Kirche; wenn er sich nicht in seiner Absicht, wenigstens mit der intentio praedominans, zum Werkzeug der katholischen Kirche machen würde, wäre die Taufe nicht giltig). Die Kirche muß aber auch fürs weitere Gnadenleben als notwendige Vermittlerin erscheinen; es darf nicht so aussehen, als wäre man in der weiteren Entwicklung des Gnadenlebens von der Kirche unabhängig. Dazu muß der Fortbestand und die stetige Entwicklung der Gnade abhängig sein von einem Sakramente, dessen wiederholter Empfang notwendig ist. Und das ist kein anderes als die Eucharistie nach ihrem sakramentalen Empfang.

2. Auch die Sichtbarkeit der Kirche weist hin auf die Notwendigkeit der Kommunion. Jede menschliche Gesellschaft muß durch sichtbare Bande zusammengehalten werden. Darum in Vereinen die Vereinsversammlungen, in religiösen Genossenschaften das gemeinschaftliche Leben und die gemeinschaftlichen Uebungen, im Staate die staatliche Organisation, gemeinschaftliche Gesetze und Gewohnheiten. Das Band, wodurch die Kirche in erster Linie zusammengehalten wird, ist die Eucharistie. Sie hat immer als Band kirchlicher Gemeinschaft gegolten. Daher ihr Name Kommunion, Gemeinschaft, griechisch synaxis; in alter Zeit sandte man sich zum Zeichen der Einheit die Eucharistie zu; das wurde später mit Recht verboten, zeigt aber die Auffassung der ersten Christen. Zulassung zur Kommunion war immer Zulassung zur kirchlichen Gemeinschaft. Ausschluß aus der Kirche

Exkommunikation, ist in erster Linie Ausschluß von der Kommunion. Es entspricht nun nicht der Würde der Kirche, daß dies Band kirchlicher Gemeinschaft für den einzelnen nicht innerlich notwendig sei, daß es erst durch ein äußeres Gebot notwendig gemacht werde. Es sähe dann nämlich aus, als wenn wir die Kirche nur für die Taufe, gegebenen Falles noch für die Buße, weiterhin aber nicht brauchten, als wenn nach der Taufe die kirchliche Gemeinschaft fürs ganze Leben eigentlich entbehrlich wäre. Erschiene so einerseits die sichtbare Zugehörigkeit zur Kirche nicht als besonders großes Gut, so andererseits der Ausschluß aus der Kirche durch Exkommunikation nicht als besonders großes Uebel. Denn auch der Exkommunizierte hat ja dann alles, was er braucht. Er kann selbst recht vollkommen leben, da die Kommunion wie zur Erhaltung, so auch zur Entfaltung nach jener Ansicht nicht notwendig ist, sondern durch andere Mittel ersetzt werden kann. Freilich, das votum des Bußsakramentes muß er haben. Aber die, welche die Notwendigkeit der Kommunion leugnen und sagen, sie sei nach göttlichem (äußerem) Gebot nur einige Male im Leben zu empfangen, sind geneigt zu meinen, daß der Sünder, wenn er durch das votum des Bußsakramentes gerechtfertigt sei, ohne Kirchengebot jahrelang warten könne bis zur Beicht. Und so würde schließlich die Exkommunikation in der Hauptsache eine Dispens von manchen Kirchengeboten sein. Ganz anders in der Ansicht der Notwendigkeit der Kommunion. Da erscheint die Exkommunikation (wenigstens in foro externo) als selbstverschuldeter Ausschluß von einem notwendigen und nur von der Kirche zu erhaltenden Heilmittel, das man bei der durch das begangene Verbrechen bekundeten schlechten Seelenverfassung nur mißbrauchen würde, als Ausschluß von der einerseits notwendigen, andererseits aber bei solchem seelischen Zustande noch mehr todbringenden Nahrung und Arznei, als Ausschluß vom Heil, der nur deshalb noch nicht endgültiger und vollständiger Ausschluß ist, weil er von der Kirche aufgehoben werden kann und weil der betreffende durchs Verlangen nach Bußsakrament und Kommunion und nach sichtbarem Anschluß an die Kirche sich innerlich mit ihr verbinden kann, wie es Nichtkatholiken können; aber das bleibt immer gerade wegen der Notwendigkeit oftmaliger Kommunion ein unnatürlicher und verkümmerter Zustand.

V. Die Kommunion ist notwendig als besonderes Sakrament.

1. A posteriori ist es durchaus nicht unwahrscheinlich, daß auch Firmung und Krankenölung notwendig sind zur Beharrlichkeit, die Firmung, um in lebenslangem Kampfe gegen Teufel, Welt und Fleisch niemals zu unterliegen, die Krankenölung, um in längerer, schwerer Krankheit und gefahrvollem Todeskampf in der Liebe auszuharren. Was die Notwendigkeit der Krankenölung betrifft, bringt Kern, De sacramento Extr. unctionis S. 364 ff. sie verteidigend, mehrere Zeugnisse dafür. Hinsichtlich der Firmung sei hier nur auf die Stelle des Decretum Gratianum verwiesen: „Wenn auch den gleich Verscheidenden die Wohltat der Wiedergeburt genügt, so ist doch den am Leben Bleibenden die Gnadenhilfe der Firmung notwendig" (Quamvis continuo transituris sufficiant regenerationis beneficia, victuris tamen necessaria sunt confirmationis auxilia; De

Conseer. V. C. 2). Wenn nun aber Firmung und Krankenölung wahrscheinlich notwendige Sakramente sind, so noch mehr die Kommunion.

2. A priori scheint schon die Würde eines Sakramentes dessen Notwendigkeit nach sich zu ziehen. Denn wenn der Gottmensch Gnadenmittel zu bestimmten Zwecken einsetzt, so müssen sie auch für diese Zwecke notwendig sein, und es geht nicht an, daß der Mensch unabhängig von ihnen zum betreffenden Ziele gelangen könnte. Nun ist aber der Zweck der eucharistischen Speise, der Kommunion, das geistige Leben zu erhalten und zu entfalten. Also muß sie auch zu diesem Zwecke notwendig sein.

Wenn man da einwenden würde, die Kommunion sei eingesetzt nicht zur Erhaltung des Gnadenlebens schlechthin, sondern zu dessen leichterer und sicherer Erhaltung, so wäre zu antworten, daß solche Auffassung nicht der Natur der Sache (Nahrung ist nicht zur leichteren Erhaltung des Lebens da) und nicht der Ueberlieferung entspricht. Das Konzil von Trient sagt, daß uns Christus durch dieses Sakrament geistliche Seelenspeise geben wollte, wodurch wir von Todsünden bewahrt würden (Sess. 13 de Euch. cap. 2), und der Röm. Katechismus lehrt, daß es Christus eingesetzt habe als himmlische Seelennahrung, wodurch wir das geistliche Leben bewahren könnten (quo vitam spiritualem tueri et conservare possemus; P. II cap. 4 n. 70 = quaestio 68).

Wenn man letzthin die Notwendigkeit der Kommunion, Firmung, Krankenölung mit solcher Zuversicht geleugnet hat, geschah das großenteils infolge einer Begriffsverwirrung. Man sagte: Nur Taufe und gegebenen Falles die Buße sind de necessitate medii ad salutem; denn, wer gleich nach Empfang dieser Sakramente stirbt, ist gerettet, ohne eines andern Sakramentes zu bedürfen; demnach sind die andern Sakramente nur de necessitate praecepti. Sonderbare Beweisführung. Freilich sind nur Taufe und gegebenen Falles Buße de necessitate medii ad salutem ratione primae gratiae aus dem angeführten Grunde. Aber damit ist doch keineswegs ausgeschlossen, daß sie sein können de necessitate medii ad salutem ratione perseverantiae. Die leibliche Nahrung ist auch nicht notwendig, um empfangen und geboren zu werden, aber sie ist doch notwendiges Mittel, um nach der Geburt das Leben zu unterhalten. Und so ist die Kommunion nach der Wiedergeburt (und erlangtem Gebrauch der Vernunft) notwendiges Mittel, um das Gnadenleben zu unterhalten, gleichwie auch das Gebet de necessitate medii ad salutem ratione perseverantiae ist, und so ist auch nach nicht unwahrscheinlicher Meinung die Firmung de necessitate medii ad perseverandum, nämlich, um in lebenslangem Kampfe gegen die Feinde des Heiles niemals zu unterliegen, und ebenso die Krankenölung, um in langer, schwerer Krankheit und gefahrvollem Todeskampfe auszuhalten. (Daß dann auch hier in defectu sacramenti das Verlangen genügt, versteht sich von selbst.)

Wahr ist freilich, daß der Ausdruck de necessitate medii ad salutem jetzt öfter in dem eingeengten Sinne de necessitate medii ratione primae gratiae gebraucht wird; aber dann muß man ihn eben so und nicht anders verstehen. Das ist unter anderem zu beachten im neuen Rechtsbuch beim Kanon 787, wo von der Firmung gesagt wird, daß sie

nicht de necessitate medii ad salutem sei, und beim Kanon 944, wo es von der Krankenölung heißt, daß sie nicht per se de necessitate medii ad salutem sei. Ist damit die necessitas medii ad perseverandum ausgeschlossen und nur eine necessitas praecepti behauptet? Durchaus nicht, sondern nur die necessitas medii ratione primae gratiae ist ausgeschlossen; der Ausdruck wird da eben in diesem engen Sinne gebraucht. Daß in ersterem Kanon nicht die necessitas medii der Firmung ad perseverandum ausgeschlossen ist, geht u. a. schon daraus hervor, daß gerade dort die Verpflichtung zur Firmung festgestellt und dabei auf die Stelle des Decretum Gratianum verwiesen wird, wo die vorhin (V. 1) angeführten Worte über diese necessitas medii der Firmung zu lesen sind. Beim Kanon 944 ist das „per se" zu beachten: per accidens kann nämlich (bei einem bewußtlosen Kranken, der zum Empfang des Bußsakramentes unfähig ist) die Krankenölung notwendig sein ad primam gratiam.

Einer gleichen Begriffsverwechslung machten sich viele beim hl. Thomas schuldig, wie wir schon früher einmal hervorgehoben. Für „de necessitate medii salutem ratione primae gratiae" gebraucht der doctor angelicus den Ausdruck „de necessitate salutis" und leugnet daher, daß außer Taufe und Buße ein Sakrament de necessitate salutis sei. Da meint man, er leugne die necessitas medii der Kommunion ad perseverandum. Nein, er lehrt sie ausdrücklich III 80, 11 (wonach die Eucharistie zu diesem Zweck ein sacramentum necessitatis ist) und an andern Stellen.

3. Die Kommunion ist notwendig, weil sie Ziel, Zweck (finis) der übrigen Sakramente, besonders der Taufe und Buße ist. Finis (Ziel) ist sie, nicht finis ultimus, nicht Endziel (das ist ja die ewige Seligkeit), sondern finis intermedius, nicht Endzweck, Endstation, sondern Zwischenstation, besser Zwischenregion zwischen Anfang des Gnadenlebens und seiner Vollendung im Himmel. Um von der Taufe nach dem Himmel zu wandern, muß man aus der Kommunion leben, muß man Kommunionleben führen, sowie man, um von Europa nach Amerika zu gelangen, den Ozean durchfahren muß, wie die Israeliten bei der Wanderung vom Roten Meere zum Gelobten Lande in der Wüste von Manna leben mußten. Taufe und Buße sind Pforten zur Kommunion, die das in jenen beiden Sakramenten empfangene Leben bis zum Einzug ins Gelobte Land bewahren muß. Ist die Kommunion in dieser Weise Ziel, so ist sie natürlich notwendig.

Die Gegner werden da sagen: Aber in dieser Weise ist sie nicht Ziel; nur wegen eines Gebotes muß man bei ihr anlangen, sonst könnte man sie umgehen. Dem ist jedoch zu entgegnen, daß solche Auffassung der Kommunion als Ziel weder der Natur der Sache, noch der Ueberlieferung entspricht. Nicht der Natur der Sache; denn das Sakrament, welches unsere ganze Gnadenordnung, die Einheit des mystischen Leibes, so herrlich zum Ausdruck bringt, das ein so wunderbares Werk Gottes und das Band kirchlicher Einheit bildet, kann nicht so von außen her zwischen Taufe und Seligkeit eingeschoben sein, es muß die Kommunion das naturgemäße Vorland sein zur ewigen Kommunion im Himmel. Nicht der Ueberlieferung; denn Taufe und Buße wurden so als Pforten zur Kirche aufgefaßt, daß

man durch sie zum kirchlichen Leben, das ganz wesentlich Kommunionleben war, eintrat, um auf diese Weise in den Himmel zu gelangen. Die Eucharistie, und damit meinte man zunächst die Kommunion, war ihnen, den ersten Christen, eben das Leben, das christliche Leben. Wie sehr das der Fall war, sieht man daraus, daß man diejenigen, welche der Messe beiwohnen, aber nicht dabei kommunizieren wollten, als gefährliche Neuerer exkommunizierte. Man hätte so einem gesagt: Ja, warum bist du denn in die Kirche eingetreten, wenn du nicht kirchlich leben willst?! Warum bist du Christ geworden, wenn du nicht christlich leben willst, wenn du aus eigener Kraft, und nicht aus Christus selig werden willst?! Hast du Todsünde, so tue Buße, um dann wieder kirchlich und als Christ leben zu können; denn die Kirche in ihren lebendigen Gliedern ist die Gesellschaft der Kommunikanten. So faßte man damals die Kommunion als Ziel der Taufe und Buße auf. In dieser Weise betrachtete man Taufe und Buße als Eingangspforten zur Kommunion. Diese Auffassung hält der hl. Thomas fest, wenn er für die Rechtfertigung deshalb ein votum Communionis fordert, weil außerhalb der Kirche kein Heil ist, wie außerhalb der Arche Noes kein Heil war (III 73, 3). Dieselbe Auffassung hat der Römische Katechismus, wenn er lehrt, daß man ohne votum Communionis, ohne Verlangen nach ihr, nicht die gratia prima empfangen könne, weil die Kommunion Ziel der Sakramente, Sinnbild der kirchlichen Einheit und Verbindung, und außerhalb der Kirche kein Heil ist (P. II cap. 4 n. 50 = qu. 48). Mit andern Worten: Wer Christus und der Kirche einverleibt wird, muß immer in dieser Gemeinschaft, in der lebendigen Einheit des mystischen Leibes leben wollen (niemand kann ja gerechtfertigt werden, ohne den Willen, dem Teufel und seinen Werken für immer zu entsagen; man kann aber nicht dauernd in der Einheit des mystischen Leibes leben, ohne auch aus der Kommunion (die mystische Speise ist ja nach dem Röm. Katechismus l. c. n. 60 = qu. 58 der Seele nicht weniger notwendig, als die gewöhnliche Speise dem Leibe) zu leben; also muß, wer gerechtfertigt wird, nach der Kommunion verlangen, als Mittel dauernd in der Einheit des mystischen Leibes zu leben.[1]) So liegt die Kommunion zwischen Rechtfertigung und

[1]) Hinsichtlich dieses für die Rechtfertigung notwendigen votum der Kommunion herrscht auch weitverbreitete Unklarheit. Man sagt: Ein votum der Kommunion kann unmöglich zur Rechtfertigung notwendig sein; denn ein votum kann nur notwendig sein, wenn das betreffende Sakrament hic et nunc notwendig wäre; nun ist aber die Kommunion zur Rechtfertigung ganz und gar nicht notwendig, also auch nicht das votum. Da liegt ein Irrtum vor, eine Verwechselung. Der Satz nämlich: ein votum kann nur notwendig sein, wenn das betreffende Sakrament hic et nunc notwendig wäre, gilt nur für das votum eines Sakramentes, das hic et nunc notwendiges Mittel wäre; für dieses Mittel tritt es als Ersatz ein, er gilt nur für ein Ersatzvotum. Ein solches votum ist das der Taufe und Buße in defectu sacramenti, auch das votum der Kommunion, wenn jemand getauft und im Stande der Gnade ist, aber eine lange Zeit die Kommunion nicht empfangen kann. Das zur Rechtfertigung notwendige votum der Kommunion ist nun aber kein solches Ersatzvotum; es richtet sich nicht auf die Kommunion als notwendiges Mittel der Rechtfertigung (denn das ist die Kommunion nicht), sondern auf die Kommunion als Ziel, als Zwischenstation oder besser Zwischenregion zwischen Rechtfertigung und Seligkeit, welche man auf der Reise zum Himmel durchqueren

himmlischer Seligkeit nach ursprünglichem und großzügigem göttlichen Heilsplane und ist nicht nachträglich durch ein Gebot von außen daran angefügt. Wie protestantisch leer wäre auch der ursprüngliche göttliche Heilsplan, wenn sich die Eucharistie nicht darin fände!

* * *

Gegen die Notwendigkeit der Kommunion hat man bisher noch nichts Stichhaltiges vorgebracht, nichts aus Schrift und Ueberlieferung, nichts aus der Vernunfterkenntnis. Die Ansicht von ihrer Nichtnotwendigkeit erhält sich überhaupt zumeist nur durch Begriffsverwirrung. Man stellt fälschlicherweise unmittelbar der necessitas medii ratione primae gratiae gegenüber die necessitas praecepti, als wenn es gar keine necessitas medii ad perseverandum gäbe, und so wird die necessitas medii der Kommunion einfach deshalb geleugnet, weil die gratia prima ohne sie empfangen wird; man nimmt als synonyme Begriffe eigentliche Notwendigkeit und physische Notwendigkeit, andererseits moralische Notwendigkeit und uneigentliche Notwendigkeit, als wenn es nicht eine ganz eigentliche, aber moralische Notwendigkeit gäbe, und so wird die eigentliche Notwendigkeit der Kommunion einfach deshalb geleugnet, weil sie nicht physisch notwendig ist zur Meidung der Sünde. Auf diese Weise wird natürlich gar nichts bewiesen gegen die Notwendigkeit der Kommunion. Für deren Notwendigkeit sprechen aber nicht nur Schrift und Ueberlieferung, sondern, wie wir gesehen, wirkliche Vernunftgründe, wenn sie auch, um es noch einmal zu sagen, meist nur Konvenienzgründe sind. Wenn man sie zusammennimmt und auch hier das „Potuit, decuit, ergo fecit" sich vor Augen hält, wird man ihnen gern eine nicht zu unterschätzende Beweiskraft einräumen und um so lieber an dem Worte festhalten, daß hier für immer unumstößliche Richtschnur bildet: „Wahrlich, wahrlich, sage ich euch: wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohns esset und sein Blut trinket, habt ihr Leben nicht in euch."

muß. Wenn ich von Sarajevo nach Amerika will, so muß ich ein Schiff benützen wollen, aber später, wenn ich in Triest oder Hamburg bin; für den Anfang der Reise bis Triest oder Hamburg brauche ich es selbstverständlich nicht. Und so muß, wer in Sünde lebt und doch in den Himmel will, die Reise mit Taufe oder Buße beginnen, die Kommunion braucht er dazu nicht; er muß sie aber später gebrauchen wollen und muß schon jetzt den Willen, wenigstens einschlußweise, haben, sie später zu benützen, denn sonst würde er nicht in den Himmel wollen, wie jemand nicht von Europa nach Amerika wollte, wenn er nicht zugleich mit einem Schiffe über den Ozean wollte. Dieses votum der Kommunion bezieht sich nicht, wie Nicolussi meint, auf nur eine Kommunion, so daß, wenn man einem kleinen Kinde nach der Taufe die Kommunion spendete, dem votum genug getan wäre. Nein, es bezieht sich auf alle Kommunionen, die nach erlangtem Vernunftgebrauche notwendig sein werden, um die Reise zum Himmel, die mit der Taufe den Anfang genommen, fortzusetzen auf alle Kommunionen, die notwendig sein werden, die Gnade zu bewahren

□ □ □

Das althebräische Schrifttum in falschem und rechtem Licht.[1]

Von Prof. Dr. Christ. Schmitt, Coblenz.

In einer Schrift mit dem allgemeinen Titel: „Die Religion in der Volkshochschule", 1919, sind — wie uns ein ernster protestantischer Gelehrter mit tiefem Bedauern berichtet — ausschließlich nur litterarische Hilfsmittel anempfohlen, welche die Vertrauenswürdigkeit der biblischen Geschichtsbücher völlig erschüttern sollen. Der katholische Katechet und Apologet wird als operarius inconfusibilis (II. Tim. 2, 15) heutzutage mehr denn je sich bemühen, allen Angriffen auf das Alte Testament zuvorzukommen. Da von Professor Delitzsch in Berlin die unheilvollste Minierarbeit in dieser Richtung fortdauernd ausgeht — wie dies wieder der soeben erschienene II. Teil seines sensationellen Buches: „Die große Täuschung"[2]) beweist —, so dürfte es erwünscht sein, auch sofort auf die neuen[3]) leidenschaftlichen Verstöße in dieser Schrift unsere Leser aufmerksam zu machen. Es geschieht das an der Hand einer kritischen Beleuchtung[4]), welche der verdienstvolle Alttestamentler, Herr Konsistorial- u. Geheimrat Dr. Eduard König von Bonn ebenso prompt der Delitzsch'schen Schrift hat zuteil werden lassen. Wenn hier aber nur einige Punkte herausgehoben werden, so geschieht dies absichtlich, um die Anschaffung der Schrift nicht unnötig erscheinen zu lassen und den Verfasser zu weiterem Schaffen, so viel an uns ist, zu ermutigen.

Eine Grundregel für das göttliche Wirken in der Weltgeschichte drücken die katholischen Dogmatiker gern mit den Worten aus: Deus patiens est, quia aeternus est. Jeremias c. XVIII, 7—10 ist bekanntlich dies in die Worte gefaßt: „Einmal rede ich wider ein Volk und wider ein Reich, daß ich selbes ausrotten und zerstören und verderben wolle. Wenn dieses Volk dann sich (reumütig) abwendet von seiner Bosheit, welche ich wider selbes geredet hatte, so gereut (Anthropomorphismus) auch mich des Bösen, das ich gesonnen war, ihm zu tun. Und mit einem Male spreche ich über dies Volk und Reich aus, daß ich es bauen und pflegen wolle. Tut aber selbes (wieder), was böse ist in meinen Augen, so daß es nicht höret auf meine Stimme, so gereuet mich des Guten, welches ich geredet, es von ihm zu tun." So ist es doch auch einzig Gottes würdig. Nun wissen wir längst, daß ältere nichtkatholische Exegeten, wie Hühn, Messianische Weissagungen, z. B. gegen Deutero-Isaias, Amos, Oseas, Michäas, Nahum ꝛc., die Anklage erhoben haben, was sie geweissagt, sei nicht eingetroffen. Kap. 54, 9 hofft Isaias, Jahwe werde sein Volk nach der ein-

[1]) Fortsetzung des gleichen Artikels im Pastor bonus 1921, S. 467.

[2]) Zweiter (Schlußteil) Band des Buches: „Die große Täuschung", Berlin, Deutsche Verlagsanstalt, 12 Mk.

[3]) Wir übergehen Anklagen, welche Herr Prof. König bereits in früheren Schriften, z. B. „Moderne Vergewaltigung des Alten Testamentes" usw., als völlig nichtig erwiesen, und die unsere kleine Arbeit Pastor bonus l. c. gestreift hat; ebenso, was S. 1—10 über das umstrittene Jahu oder Jehovah? sowie die unwissenschaftliche Kampfesweise von Delitzsch gesagt ist.

[4]) „Wie weit hat Delitzsch recht?" Beantwortet durch kritische Beleuchtung des II. Teiles von Delitzsch's „Die große Täuschung", Berlin, 1921, C. A. Schwetske, 39 S.

mal hereingebrochenen Zerstörung Jerusalems nun nie mehr heimsuchen. Es kamen aber sehr wohl wieder Zeiten, wo die Feinde sein Getreide aßen und seinen Most tranken (vgl. Kap. 62, 8). Tyrus wurde tatsächlich nie für 70 Jahre vergessen (Is. Kap. 23, 15); Jerusalem wurde nicht in der Kap. 29 geschilderten Weise belagert. Amos 7, 9 und Oseas 1, 4 wird die Erwartung ausgesprochen, daß Israel gleichzeitig mit dem Haus Jehu untergehen werde. Nun aber starb schon 743 diese Familie aus, als Sacharja, Sohn Jeroboam's, durch Sellum ermordet wurde (IV. Reg. 15, 10). Michäas habe nach Hühn einen Irrtum ausgesprochen, als er prophezeite, in allernächster Zeit werde Zion zum Felde umgepflügt und der Tempelberg zu einer bewaldeten Höhe werden (Kap. 3, 12). Nahum endlich verkünde (Kap. 1, 12) fälschlich bei einer Belagerung dagegen die ewige Erhaltung Juda's.

Inzwischen ist aber doch z. B. von dem gelehrten Alttestamentler Laurentius Reincke im II. Bande seiner Beiträge, 1853, S. 117—173 und zuletzt noch von Schell, Jahwe und Christus II, 254—277 die Frage der bedingten Weissagungen und der Einwand von unerfüllten Prophetensprüchen so lichtvoll behandelt worden. Ob nun zuletzt Königs ähnliche Ausführungen S. 22—27 Delitzsch eines Besseren belehren werden??

Viele Seiten seines neuen Buches füllt Delitzsch mit der Darlegung: Prophezeiungen seien nicht erfüllt worden. Daß dies ein verhängnisvoller Irrtum ist, haben wir im Vorausgehenden gezeigt. Gegenüber dieser schwerwiegenden Anklage leichter erträglich, aber doch ungerecht ist die andere gegen die späteren Propheten gerichtete: Es ist eine Anmaßung, daß ebendieselben Anschluß aller Völker an Israel mitsamt seinem ganzen Kultus, seiner Beschneidung usw. usw. fordern. Er beachtet nicht, daß dieselben Propheten das Gesetz des Alten Bundes vergeistigen. König (18), Isaias (58, 6) und Zacharias (7, 5) nennen das erst ein rechtes Fasten, wenn dabei ein ungerechtes Gut wiedererstattet, dem Hungrigen Brot dargereicht wird usw.; Joel (2, 13) ruft: „Zerreißet eure Herzen, nicht eure Kleider"; Jeremias will mehr von Beschneidung des Herzens, als der Vorhaut etwas wissen (4, 3). Immer bestimmter durchdringt das alttestamentliche Schrifttum ja auch die Ankündigung eines großen Gottesreiches, in welchem alle nationalen Schranken fallen sollen (28). Gerade Delitzsch, der alle Prophetien erfüllt sehen möchte, wird den Spruch des Herrn an Israel nicht übersehen dürfen: „Zu wenig ist's, daß du Knecht mir seiest, um aufzurichten die Stämme Jakobs und die Hefe Israels zurückzuführen; siehe, ich mache dich zum Lichte der Heiden, daß du seiest mein Heil bis an die Grenzen der Erde" (Isaias 49, 6).

Wie ein vermeintlich ungerecht Eingesperrter rüttelt an Schloß und Riegel, so rennt auch in diesem II. Teil der „Großen Täuschung" der Verfasser an gegen die Auserwählung Abrahams, gleichsam, als sei nun die allgemeine Weltregierung durch den einen großen Gott als eine Unmöglichkeit durch die hl. Schrift proklamiert. Er spricht sarkastisch in diesem II. Teil von dem „gottverlassenen Volk der südbabylonischen Sumerer" (S. 15) — aber er meint damit alle Völker außer diesem eingebildeten

Israel —, gleichwie er im I. Teil so große Sympathien für die nordbabylonische Gesetzgebung Hamurapi's an den Tag gelegt hat (siehe unsern ersten Artikel mit derselben Ueberschrift P. bonus 1921, S. 264). Seinen „engumschränkten Volksgott" (Delitzsch 19) hat das Volk oder vielmehr haben seine Propheten, bei denen er keinen Unterschied zu machen beliebt zwischen falschen und wirklich gottbegeisterten (König 22, 23) zum Weltengott umgestempelt (vers. 19). Nun aber ist das althebräische Schrifttum ganz und gar nicht so exklusiv, daß es neben dem erstgeborenen Sohn Gottes, Israel, nicht auch die anderen Völker und Gottes Fürsorge für sie berücksichtigt hätte.

Trefflich hat König die Auserwählung des einzelnen Menschenteils (Israel), die aber schließlich zur Segnung aller Völker beabsichtigt war, noch einmal gewürdigt a) nach ihrem religiös-sittlichen Anlaß, b) ihrer bewunderungswürdigen Weisheit, c) ohne irgend eine Verletzung der Gerechtigkeit (S. 19—22), da in voller Strenge an Israel sich das Gesetz der Providenz durchgesetzt hat: „Wem viel gegeben ist, von dem wird auch viel gefordert" (Luk. 12, 48).

Mitteilungen

Liturgische Entscheidungen.

Breviergebet des Bischofs während der Pontifikalfunktionen. Der Bischof von Linz legte der Konzilskongregation folgende Frage vor. Wenn der Bischof das Pontifikalamt hält, betet er nach den Vorschriften des Caeremoniale Episcoporum während der Terz oder Non, welche vom Chor gesungen wird, die Praeparatio ad Missam. Während der Pontifikalvesper ist der Bischof am Gebet nur am Anfang und am Ende am Throne und während des Magnifikat am Altar beteiligt. Bei den Bittprozessionen, die der Bischof führt, paßt es sich nicht, daß er laut mitsingt. In anderen Pontifikalfunktionen singt nur der Chor, ohne daß der Bischof am Gebet des Chores mitbeteiligt ist. Der Bischof fragt: Erfüllt der Bischof in all diesen Fällen seine Pflicht des Breviergebetes, oder muß er alles, was er ausgelassen hat, privatim nachholen? Die Konzilskongregation kleidete die Frage des Bischofs in folgende Form: I. An Episcopus Missam pontificalem celebraturus, satisfaciat obligationi Horae canonicae (Tertiae vel Nonae) recitando preces a Caeremoniali Episcoporum praescriptas? II. An Episcopus satisfaciat respectivae obligationi Officii divini, dum pontificaliter celebrat in Vesperis et Laudibus, in processione Litaniarium maiorum et minorum, aliisque in solemnibus functionibus, quamvis secundum rubricas Caeremonialis Episcoporum, chorus aut certi cantores partes Officii recitare aut canere debeant, quin ipse eas recitet? Die Antwort lautet: Ad I. Affimative. Ad II. Negative, nisi aliqua caeremonia, iuxta Rubricas Caeremonialis Episcoporum ipse impediatur. Also: Die Terz oder Non vor dem Pontifikalamt, während welcher der Bischof die praeparatio ante Missam betet, gilt für den Bischof als Breviergebet, und er erfüllt dadurch seine Verpflichtung zum Breviergebet für diese Hore. Bei allen anderen Pontifikalfunktionen ersetzen nur die Zeremonien, bei welchen der Bischof selbst aktiv funktioniert, den betreffenden vom Chor gesungenen Teil der Horen, alle anderen Teile der betr. Hore muß er selbst, während er in throno assistiert, beten oder nachholen (9. 7. 1921).

Waldhilbersheim. Dechant Dr. **Ott.**

Literarische Mitteilung.

Im Johannesverlag zu Leutesdorf a. Rh. ist soeben die erste Nummer einer alle zwei Monate erscheinenden Zeitschrift, „Der Rufer, Blätter zur Verinnerlichung und zugleich Zeitschrift der Exerzitienvereinigung Deutschlands", erschienen. Preis: jährl. 6 Nrn. 6,50 Mk.

Das neue Unternehmen ist hochaktuell. Unser Unglück wurzelt ja im mehr oder minder ausgedehnten Abfall vom praktischen Christentum. Zurück zu Christus! muß also Parole und Rettungsweg sein. Nur so wird die notwendige Reform geführt. Zu diesem Ziele leitet nun „Der Rufer" praktisch an. — Rechtsanwalt Schmitz-Proenen beschreibt packend die Notwendigkeit des Seeleneifers in schwerer Zeit. „Während wir zaudern, handeln sie (die Feinde des Glaubens); während wir schweigen, reden sie; während wir uns Mühe und Anstrengungen ersparen, verschwenden sie die ihrigen." — Also Selbstheiligung und Apostolat müssen unsere Ziele sein. Wie werden nun beide am erfolgreichsten und am zweckmäßigsten durchgeführt? Durch möglichst weite Verbreitung der geschlossenen Exerzitien. Exerzitien für jedermann! Exerzitienorganisationen nach holländischem Muster! Wenn wir das erreichten, die Reform wäre zum großen Teile verwirklicht. Diese Gedanken sucht daher die neue Zeitschrift zu hegen und zu pflegen. Darum ihre Aufsätze „Weihnachten 1920 in Manresa", und „Das neue Exerzitienhaus zu Stadtkyll"; sowie die Uebersichtstafeln der nächsten Exerzitiengelegenheiten. **K. Sudbrack** S. J.

„Ueber alles die Liebe." Von M. Scharlau (Magda Alberti) Herder-Freib. 1921. Ein Pfarrhaus-Roman und deshalb wohl auch geeignet zur Besprechung im P. b. Die durch ihre frühern Romane „Martin Augustin" und „Im Schatten", sowie durch ihre „Kämpfe" bestens bekannte Verfasserin erfreut uns mit ihrem neuesten Werke. Während „Kämpfe" uns den Werdegang der Konvertitin vor Augen führt, behandelt Scharlau in „Martin Augustin" das Problem der Mischehe, im „Im Schatten" die Folgen der falschen Erziehung. „Ueber alles die Liebe" führt uns in verschiedene Pfarrhäuser: in ein protestantisches wie in ein katholisches. In beiden fehlt es dem einen oder andern der dortigen Persönlichkeiten an jener Liebe, von der der Apostel im Korintherbriefe schreibt: „Wenn ich mit Engelzungen rede, habe aber die Liebe nicht, so bin ich wie ein tönendes Erz." Dadurch aber wird manches Unheil angerichtet.

Wenn Schreiber dieser Zeilen anfangs mit einiger Befürchtung an das Lesen des Werkes ging, so war es doch bald angenehm enttäuscht.

Zum bessern Verständnis müssen wir für manches freilich den Maßstab holsteinischer Verhältnisse anlegen, denen die Verfasserin entstammt und welchen sie ihre Vorbilder entnimmt. Wir werden zunächst eingeführt in ein protestantisches adeliges Damenstift, dessen katholisierende Priorin den Mittelpunkt der ganzen Handlung bildet; wohnen unter anderm der Einkleidung einer Stiftsdame bei und lernen dort auch die Persönlichkeiten der Parallelhandlung kennen: den protestantischen Klosterprediger und den übereifrigen Kaplan Stürmer.

Ersterer läßt es — unschwärmt von der Damenwelt — an der nötigen Liebe zu seiner Gattin fehlen, wodurch diese schließlich in den Tod getrieben wird. Letzterer stößt allenthalben an und ab durch seine Takt- und Lieblosigkeit. Er wird aber durch die Ruhe und Geduld seines Pastors, sowie durch das Unheil, das er angerichtet zu haben glaubt, zur Erkenntnis seines Fehlers und damit zur Liebe geführt.

Vor der oben angedeuteten Umschwärmerei der Geistlichen von seiten der Damenwelt möchte die Verfasserin besonders warnen. Licht und Schatten sollen ohne Voreingenommenheit verteilt werden. Dieses Versprechen hat die Verfasserin treulich gehalten; wenn auch der arme Kaplan fast nichts tun kann, ohne eine neue Ungeschicklichkeit zu begehen. Es braucht nicht bemerkt zu werden, daß der Roman nicht aus den Sternen heruntergeholt worden ist.

Möchte die gute Absicht der verehrten Schriftstellerin auch hier so schöne Erfolge zeitigen, wie sie solche in Verhütung von Mischehen durch „Martin Augustin" und in der Anregung zu neuen Konversionen durch ihre „Kämpfe" zu verzeichnen hat. Von „Martin Augustin" ist das 8.—12. Tausend, von „Im Schatten" das 8.—10., von „Kämpfe" das 9.—13. Tausend erschienen.

Waldesruh bei Bendorf. **P. Köhns** S. J.

Bücherschau

Vademecum Theologiae moralis. D. M. Prümmer O. P., Prof. Frib. Freiburg Herder, 594 S., geb. 60 Mk. u. Zuschlag.

Dem kleinen Telch und Arregui folgt nunmehr das Repetitorium Prümmers. Die Vorzüge des Lehrbuches finden sich in diesem knappen Auszuge wieder, soweit es möglich, aber auch die Eigenheiten. Die neuesten Entscheidungen sind verarbeitet. Auch dem ergrauten Praktiker tun die ersten Sätze der Praefatio gut: In omnibus scientiis practicis brevia compendia valde utilia sunt usui quasi cotidiano. Haec enim est humana indoles, ut post studia, quamvis sint summa cum industria perfecta, paulatim e memoria labatur scientia cum labore acquisita. Quamobrem repetitio semper est tam necessaria ut recte nuncupetur mater studiorum. Also auch bei Casa-Examina müßte zum mindesten solch' ein Vademecum vorher mal durchgearbeitet worden sein. Aber selbst dann wird sich als Ergebnis zuweilen herausstellen das geflügelte Wort: „es genügt; aber nicht im Bezug auf die Leistung", oder es tritt die Gesammtbeurteilung des guten Tiroler-Paters ein: „Dös gleicht sich aus!" — — Ungefähr sagt das Prümmer auch in seiner Praefatio, nur mit ein Bißchen andern Worten.

Die Fioretti oder Blümlein des hl. Franziskus. Auf Grund lateinischer und italienischer Texte herausgegeben von Dr. Hanns Schönhöffer. Mit einem Titelbild. (Blütenranken um das Leben des hl. Franziskus von Assisi und seiner ersten Ordensbrüder. I.) 12° (X u. 146 S.). Geb. Mk. 18,— und Zuschlag. Freiburg i. Br. Herder, 1921.

Eine reizvolle Festgabe zum 700jährigen Jubiläum des 3. Ordens des hl. Franziskus, sowie des siebten Centenars, daß die ersten Franziskussöhne unter der Führung des Cäsarius von Speyer deutschen Boden betraten und die ersten deutschen Niederlassungen gründeten. Die Fioretti sind wohl das duftendste Legendenbüchlein voll unverfälschten Franziskusgeistes; Erzählungen, die uns die Eigenart des sonnigen, umbrischen Heiligen besser enthüllen als die Franziskusbiographien alter und neuester Zeit; wir erleben die naiv köstliche, fast schalkhafte und doch mit heiligem Ernst gepaarte Liebenswürdigkeit und tiefinnerliche Frömmigkeit des Poverello von Assisi.

Sabatier sagte einmal: „Dort unten in Umbrien muß man die Fioretti lesen; nur so wird man die Naivität, die Freude, das triumphierende Licht verstehen — Dinge, aus denen sich die Atmosphäre dieser Legendensammlung zusammensetzt." Der Herausgeber hat diesen Rat befolgt und im Gegensatz zur bisherigen Art, die deutsche Uebertragung auf einen einzigen, mehr oder minder fehlerhaften Text aufzubauen, eine Reihe der besten lateinischen und deutschen Handschriften zu Grunde gelegt. Mit welchem Erfolg, erkennt man beim Pflücken der wundersamen Blümlein, deren Duft und Glanz in der Sonne von Assisi erblühte, wie Dante die Größe des Sohnes des Pietro Bernardone zu feiern wagte. „In erster Linie ist zu beachten", so heben die Blümlein an, „daß der glorreiche Herr St. Franziskus in allen Begebenheiten seines Lebens Christus gleichförmig war; dermaßen, daß, wie Christus zwölf Apostel erwählte . . . so auch St. Franziskus zwölf Gefährten erwählte, die die höchste Armut geloben sollten; wie ferner einer der zwölf Apostel Christi, von Gott verworfen, sich schließlich erhängte, so ist auch einer der zwölf Jünger des heil. Franziskus — er hieß Bruder Giovanni della Capella — abtrünnig geworden und hat durch Erhängen geendet. Das ist für die Auserwählten Gottes ein gewichtiges Beispiel und Grund zur Demut und Furcht", mahnt der geistliche Schreiber, „wenn sie erwägen, daß niemand seiner Beharrlichkeit in der Gnade Gottes bis zum Ende sicher ist . . ." (S. 3). Wie sind sie so mannigfaltig und sinnig, sonnenstrahlend und duftatmend, erquickend und erfrischend, all diese fünfzig und mehr herzigen Franziskusgeschichtlein der glorreichen, ersten Hel-

denzeit! Wo die Sonne von Assisi hinschien, wo die ersten heiligen Brüder und Schwestern ihren Fuß hinsetzten, da sproßten die Fioretti hervor. Das ist z. B. einzig schön, wie St. Franziskus den Guardian den drei Räubern nachschickte, die der Obere fortgejagt hatte, als sie um Essen baten. Aber St. Franziskus tadelte ihn heftig und sagte ihm, er habe erbarmungslos gehandelt ... „Weil du so gegen die Liebe und das heilige Evangelium gehandelt hast, befehle ich dir im heiligen Gehorsam, nimm unverzüglich diese Tasche mit Brot, die ich erbettelt habe, und dieses Gefäß mit Wein und gehe ihnen eilig nach über Berg und Tal, bis du sie findest. Dann biete ihnen dieses Brot und diesen Wein in meinem Namen an. Kniee sodann vor ihnen nieder und bekenne demütig die Schuld deiner Härte" ..... Und die drei Räuber bekehrten sich . . . Zwei Nummern danach steht das 28. Kapitel, dessen Pastoralklugheit nunmehr in vollem Licht erstrahlt. „Wie der Teufel in Gestalt Christi dem Bruder Rufinus erschien, um ihm einzureden, er sei verdammt." Der Bruder Rufinus, einer der Edelsten von Assisi, der ein Gefährte des heiligen Franziskus und ein Mann von großer Heiligkeit war, wurde einmal vom bösen Feinde sehr heftig angefochten und gequält in Sachen der Vorherbestimmung. Der Heilige merkt bald die Veränderung, die an dem Schüler vorgegangen war, der das Teufelsgequassel ruhig angehört hatte; der Versucher hatte nämlich in der Gestalt des Gekreuzigten all seine Lügen, Verdrehungen und Verleumdungen vorgebracht. Dann aber sagte der Heilige den ernsten, unvergeßlichen Weisheitsspruch, der uns die derbe Realistik des 13. Jahrhunderts ahnen läßt: „Ja, wenn der Teufel dir wieder sagt: Du bist verdammt, antworte ihm: Sperre dein Maul auf, und ich werde dir hineinsch ...." Drei Jahrhunderte später hat der vornehme Spanier Ignatius am Schlusse seines goldenen Büchleins über die hl. Uebungen dieselbe Weisheit in den Regeln zur Unterscheidung der Geister niedergelegt, nur hat der weltkluge spanische Hof- und Kriegsmann sich selbstverständlich anders ausgedrückt. Man denke an die 12. Regel: „Unser Feind benimmt sich wie ein Weib", die 13. Regel: „Ebenso benimmt sich derselbe wie ein falscher Liebhaber", die 14. Regel: „Er benimmt sich auch wie ein Heerführer." Aus den weiteren Regeln, die sich vorzugsweise für die zweite Woche eignen, sei Nummer 4 und 5 hervorgehoben. Aber Sankt Franziskus sagt das alles psychologisch kräftiger und wirksamer. Also nicht bloß Geschichte und Legende, Augen- und Ohrenzeugen im Verein mit der besonders unter dem Himmel Umbriens so geschäftigen Volksphantasie haben die Fioretti geschaffen: auch Gottesweisheit und erleuchtete Pastoral. Die weiteren Bändchen der Blütenranken seien mit Willkomm begrüßt.

Ueber die Legendenliteratur der Anna Freiin von Krane, insbesondere deren neuestes Werk „Am kristallenen Strom" (Halbleinenband 44 Mk., Liebhaberband 200 Mk., J. P. Bachem in Köln) schreibt der bekannte Münchener Literat P. Expeditus Schmidt O. F. M. in einem allgemeinen Aufsatz über die neueste Legendenliteratur (Lit. Handw. 1921, Sp. 156) die kritischen Worte: „Die Krane ist als Meisterin der Christuserzählung anerkannt; keine versteht es wie sie, mit betrachtender Phantasie den Heilandspfaden künstlerisch und fromm zugleich nachzugehen. — Ein Band eigentlicher Heiligenlegenden liegt vor, wenn dieses Heft des L. H. ausgegeben wird; sie tragen den Titel „Am kristallenen Strom". Mindestens die Hälfte davon kenne ich, da sie für meine ins Stocken geratene Sammlung geschrieben waren. Sie stehen im Werte den Christuslegenden in keiner Weise nach, scheinen mir vielmehr eine eigene Art neuerer Legendenkunst darzustellen, ohne darum in Schablone zu fallen. Daß der Glaube sie durchdringt, ist selbstverständlich. Zu Hilfe aber kommt ihnen eine mächtige Anschaulichkeit in der Darstellung, die die einstige Malerin verrät und altes Gut mit neuer Kunst gestaltet."

Auch der Maria Homscheid wird mit Anerkennung gedacht in einer Würdigung ihrer vier Legenden „Frauenschuh". Drei derselben seien eng verwandt mit Peter Bauers kleinem, lieben Volksbuch „Gotteswiese". „Mit der vierten (Misael) wandelt Homscheid mit gutem Gelingen jene höheren Pfade

der Christuserzählung, die Anna von Krane mit reifer Kunst beschreitet." Und dann folgt das oben zitierte hohe Lob der Freiin anläßlich der Christuserzählungen Rex regum (vergl. P. b. 1921 Märzheft S. 292).

Als Ergebnis seiner ganzen Ueberschau hebt P. Expeditus hervor, daß nicht in allweg nur berufene Hände an der neuen Pflege der Legende tätig sind. „Jedenfalls darf als feststehend gelten, was die Krane, Homscheid, Werner, Weismantel und negativ Klabund, Binding beweisen: daß eine wahre Pflege dieser eigenartigen Blüte der Kunst nicht denkbar ist ohne frommen Glauben" (S. 160). Binding z. B. behandelt Himmel und Herrgott schon reichlich ironisch und läßt den Sterbesakramenten eine geradezu kirchenfeindliche Behandlung zu teil werden (155). Klabund gesteht im Vorwort, daß er manche Legenden in der Spitze umgebogen; dem setzt der doch wirklich nicht kleinliche Münchener Literaturkritiker hinzu: „ich muß beifügen, manche wurden auch verbogen, wie beim Beichtvater der hl. Elisabeth, der nach ihm kein anderer als der Teufel selber war" (Sp. 157). Man sieht, P. Expeditus hat recht, es ist keine kleine Gefahr, wenn die Legendenpflege literarische Modesache wird; es wäre so ziemlich das Schlimmste, was ihr begegnen könnte.

Trier. **Prof.** Dr. **Hamm.**

Alles für Jesus — oder die leichten Wege zur Liebe Gottes. Ein Betrachtungsbuch für fromme Christen und die es werden wollen. Von Pater Frederick William Faber. Mit Genehmigung des Verfassers ins Deutsche übertragen von Karl B. Reiching. 17. und 18. unveränderte Auflage (32. u. 33. Tausend). Preis brosch. Mk. 4,—. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Buch- und Kunstdruckerei A.-G., München-Regensburg, 1920.

Der Erfolg der deutschen Uebersetzung dieses Betrachtungsbuches allein spricht schon dafür, daß der Verfasser es verstanden hat, dem religiösen Geschmack weiter Kreise gerecht zu werden. Wenn man auch nicht an alle Ausführungen den streng dogmatischen Maßstab anlegen darf — z. B. an diejenigen über das Fegfeuer —, so sind doch alle geeignet, Seelen, die wirklich nach Vollkommenheit streben, zu helfen, gute Fortschritte auf diesem Wege zu machen. Zur geistlichen Lektüre, namentlich in klösterlichen Gemeinschaften, eignet es sich sehr gut.

Trier. Prof. **Eisen.**

Flugschriften der „Stimmen der Zeit". Herausgegeben von der Schriftleitung. 16. Heft. Die Seele der Schularbeit von Viktor Hugger S. J. 18 S. Preis Mk. 1,—. Herder u. Co., Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Br., 1920.

„Die Religion ist die Seele der Erziehung; die Seele, die dem Erziehungsorganismus Leben einhaucht, seine Tätigkeit anregt und anleitet. Ohne Religion kann es keine wahre Erziehung geben" (S. 4). Das ist das Thema, welches der Verfasser eingehend bespricht. Eine sehr lehrreiche Schrift in einer Zeit, in der man mancherorts so gern jedes übernatürliche Moment aus der Erziehung ausschalten möchte.

Das Völkerrecht. 8. u. 9. Heft. Die Rechts- und insbesondere die Vermögensfähigkeit des Apostolischen Stuhles nach internationalem Recht. Von Dr. Arthur Wynen, Pallottiner, Advokat am Tribunal der Römischen Rota. (XIV u. 119 S.) Preis 8,80 Mk. Verlagsbuchhandlung Herder, Freiburg i. Br., 1920.

Die „Römische Frage" ist ganz besonders in den letzten Jahren Gegenstand mancher wissenschaftlichen Erörterungen geworden. Auch die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit ihr, jedoch in einem ganz speziellen Sinne; sie will untersuchen, ob „dem Apostolischen Stuhle die Vermögensfähigkeit vom Völkerrecht zuerkannt ist, bezw. nach den Gesetzen der Logik und nach juristischen Prinzipien zuerkannt werden muß." Nach eingehender Prüfung aller einschlägiger Fragen wird diese Vermögensfähigkei bejaht. Die Beweise sind überzeugend. Sehr interessant dürfte für manchen Leser gerade das letzte Kapitel:

‚Die Anerkennung der Vermögensfähigkeit des Apostolischen Stuhles in der Praxis' sein.

Der kirchliche Eigentumsbegriff. Von Dr. Otto Schilling, Professor an der Universität zu Tübingen. 76 S. Preis Mk. 3,—. Verlagsbuchhandlung Herder, Freiburg i. Br.

Um den kirchlichen Eigentumsbegriff festzustellen, unterzieht der Verfasser die hierher gehörigen Lehren der Kirche, vornehmlich die der Patristik, der Scholastik und jene Leos XIII. einer eingehenden Untersuchung. Die beiden ersten Teile (§§ 4—6) dürften für viele Leser manches Neue und Interessante enthalten. Wenn auch der reine Kommunismus jedem vernünftigen Menschen als Unding erscheint, so können doch die Anhänger gemäßigter kommunistischer Ideen bei den „Kirchenvätern" vielleicht Unterstützung finden. Die §§ 2 und 3 sind wohl etwas kurz geraten; jedenfalls hätte der „alttestamentliche Eigentumsbegriff" eingehender behandelt werden dürfen. Auch würde es der Leser dankbar begrüßen, wenn die aus der H. Schrift und christlichen Literatur angezogenen Stellen wenigstens dem Inhalte nach angegeben wären.

Das Buch ist sehr zeitgemäß und lesenswert.

Trier. Prof. Dr. **Baldus.**

Corpus catholicorum. IV. Hieronymus Emser: 1. De disputatione Lipsicensi, quantum ad Boemos obiter deflexa est (1519). 2. A venatione Luteriana Aegocerotis assertio (1519). Von Dr. Fr. X. Thurnhofer. Mk. 15,—, Subskr. Mk. 12,—. Aschendorff, Münster 1921.

Der ganze überschäumende Verdruß des durch seinen weit abgeirrten Schüler tiefgekränkten Lehrers und doch auch wieder die auf Besserung hoffende schmerzliche Sehnsucht des tieferschütterten Vaters gegenüber dem verlorenen Sohne spricht sich in obigen Streitbroschüren, die uns Thurnhofer so prächtig kommentiert hat, aus.

Der dreifache Doctor philos., theologiae, iuris canonici hatte in seiner ersten Eigenschaft bei Erklärung einer Reuchlin'schen Komödie „Sergius" den damals 21jährigen Luther, der noch nicht das Augustiner Ordenskleid trug, in Erfurt zu seinen Füßen sitzen gehabt (Thurn. 11). Vierzehn Jahre später, am 25. Juli 1518, hat der Lehrer im Schlosse des kirchentreuen Herzogs Georg zu Dresden ob einer Predigt Luthers diesem Vorhaltungen machen müssen. Dies geschah in aller Freundschaft noch zweimal. Der Biograph Emser's, Kawerau, schreibt (S. 2): „Als eine ehrliche Haut war E. allzeit abhold allen Winkelzügen und allem Versteckenspielen; grad heraus auch in Selbstbekenntnissen (gegen die Schweizer) hatte er einst ein Spottgedicht seinem Nachbarn ins Kollegheft geschrieben und mußte deshalb die Universität Basel quittieren (Th. 95, Nr. 2) von überraschender Offenheit, im Kampfe dabei auch von unverblümter Grobheit!" Als zu Leipzig 1519 Luther die Aeußerung fallen ließ: „Mehrere Artikel von Hus seien wahrhaft katholisch", und „er gebe nicht zu, daß Romanum pontificem iure divino superiorem (81)[1] esse", da nahm der Lehrer seinen ehemaligen Schüler durch die erste obengenannte Schrift noch in Schutz. Die in Fortgang begriffene Versöhnungsarbeit mit den Böhmen (14), zu denen Emser durch Herzog Georg vor 1519 abgesandt worden war, wurde durch Luthers Parteinahme hintertrieben. Was die schlimme, in Leipzig begonnene Stellungnahme Luthers gegen Rom betrifft, so bewegen sich mit Anerkennung vorhandener kurialer Mißbräuche des Lehrers Mahnungen an den Schüler vorerst in folgenden Gedankengängen: „Rede so von solchen Mißbräuchen, daß du die Religion aber nicht untergräbst!" Es ist lächerlich, daß du aus den Worten der Apostelgeschichte VIII, 14: „Sie sandten den Petrus und Johannes nach Samaria", eine Untertanenstellung des ersteren unter der Gemeinde deduzieren willst. Christus selbst hat manchmal auch gesagt: „Mein Vater hat mich gesandt" und doch auch wieder „Ich selbst gebe mich hin für euch" (80). „Deine Exegese, als schließe das »pasce« oves meas! jede ernste Disziplinargewalt des Papstes aus (77 ff.), ist willkürlich und widerspricht der Handlungsweise

[1] Von jetzt ab beziehen sich die Zahlen auf Thurnhofer.

der Apostel, die doch wissen mußten, welche Gewalt Christus ihnen übertragen hatte." „Das Binden und Lösen" geht nicht bloß, wie du sagst, auf den Nachlaß der Sünden" (86). „In der Kirche gibt es auch noch andere Sakramente, hl. Zeremonien, einen Gottesdienst, Strafgesetze, einen Rekursus an eine oberste Instanz. Nach deiner Polemik ist eine Einheit und Ordnung unmöglich." „Du berufst dich auf die Propheten; die hätten Königen und Priestern auch ins Angesicht widerstanden. Die haben auch durch Wunder ihre Sendung beglaubigt. Wirke du zuerst auch ein Wunder!" (85). „Was soll deine Erklärung, Christus habe bei den Worten: „Und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen", auf sich selbst hingezeigt? (105.) Oder, wie willst du dich einem Paulus gleich achten (87,) der zudem „in brüderlicher Liebe und apostolischem Freimut" dem hl. Petrus eine Vorhaltung machte! Paulus war ein „Gefäß der Auserwählung". Nicht einmal die Schutzschrift Nr. 1 für sein Auftreten in Leipzig durch seinen Lehrer Emser konnte aber den leidenschaftlichen Wittenberger versöhnen oder für dessen so treffenden Argumente empfänglich machen. In kindlicher Spottlust über den „Bock" in Emser's ritterlichem Familienwappen (Aegoceros) ließ Luther, namentlich über das Lob Ecks („vir fortissimus", 32, Note 5; auch 61, Nr. 1 und 83 zu vergleichen) erbittert, die Schrift erscheinen Ad aegocerotem Emseranum M. Lutherio additio, welche wohl, wie Kolde sagt, „an Schärfe und Heftigkeit fast alle anderen Luther'schen Streitschriften übertrifft" (16).

Nun freilich, da Emser sich „Esel" tituliert sah, da sein Baseler Jugendstreich in krankhafter Verleumdungssucht zu einem „facinus" gestempelt wurde, hat der tiefgekränkte Lehrer in der zweiten obigen Schrift mit Ausdrücken, wie: „Durchtriebener Mensch" (59, Nr. 2), „Spießgeselle des Satans" (65), „Sohn des Cham" (71), inverecundior muliere, cui facta est frons meretricis" (85) nicht an sich gehalten.

Dennoch! Durch den überschäumenden Unmut des Lehrers bricht dann wieder das tiefe Weh des väterlichen ehemaligen Freundes hindurch, das gegen Ende der Assertio a venatione Luteriana Aegocerotis (95, 96) in erschütternder Sehnsucht, den verirrten Mönch doch noch zurückkehren sehen zu können, sich ausspricht. „O, der du bis jetzt vielen zum Sturze gewesen bist, ermanne dich, daß du ihnen wieder zur Auferstehung werden mögest!" (98.)

Coblenz. Professor Dr. Chr. **Schmitt.**

Das Urchristentum. Apologetische Abhandlungen. Von Dr. Franz Meffert. I. Teil. 8°. 184 S. Brosch. Mk. 5,—. Volksvereinsverlag, M.-Gladbach, 1920.

Wieder ein echter Meffert! Fleißig, möglichst zuverlässig, ein geschickter „Debatter". Meffert hat recht: Wenn vor 20 und mehr Jahren die Apologetik hauptsächlich nach der Naturwissenschaft hin orientiert war, so muß sie jetzt auf dem Gebiete der Dogmengeschichte und vergleichende Religionswissenschaft ihre Hauptschlachten schlagen. Meffert hat dafür schon einige schöne Vorarbeiten geliefert (z. B. Apologetische Vorträge: Drittes Heft). Er hätte wohl unter Literatur u. a. Engelbert Krebs' Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T., Huby's Christus, der leider noch nicht ins Deutsche übersetzt ist, zitieren dürfen. Auch könnte in einem „populär gehaltenen Lehrbuch" (Vorw. V) die Nennung der „Religionsgeschichtlichen Volksbibliothek" und ähnlicher Werke mit dem Hinweis auf ihre selbst von gegnerischer Seite festgestellte wissenschaftliche Minderwertigkeit begleitet sein. Daß die Unzahl Fragen nicht erschöpfend behandelt sein können, ist klar. Ein abschließendes Urteil ist überhaupt erst nach Ergänzung dieses „I. Teiles" möglich, der etwa bis in die 60er Jahre reicht, aber kein abgeschlossenes Ganze bietet. Die Vorzüge Mefferts zeigen sich: Große Belesenheit und Aktualität. Er verschmäht nicht die spolia Aegypti eines Harnack u. a. Der unchristliche Kommunismus, die „Felsenstelle", der „Sakramentalismus" sind besprochen nach dem neuesten Forschungsstand. Wird er in der Fortsetzung der τρίτον-γένος-Gesinnung der ersten Christen ihren Platz anweisen, die uns heute so notwendig ist?

Klerus und Volksmission. Vorträge von R. Hüfner, B. Jacobi, M. Kassiepe, J. Krause, C. Loenartz, C. Nesle, P. Saedler, J. Ch. Schulte, R Schulte und P. Wehner. Herausgegeben und ergänzt von Heinrich Bockel, Diözesanmissionar in Freiburg i. Br. (Hirt und Herde. 5. u. 6. Heft). 8° (VIII und 301 S.). Freiburg i. Br., Herder, 1920.

Dieses für Welt- und Ordenspriester gleich lehrreiche Handbuch für Volksmissionen ist zudem ein reichhaltiges und zuverlässiges Arsenal für die ständige pastorale Praxis gerade in den heute dringendsten, schwierigsten, umstrittensten Fragen. Das Buch umfaßt hauptsächlich die Referate erster Autoritäten auf dem im Aufstieg des Hochw. Herrn Erzbischofs Dr. Thomas Nörber vom 4.—8. August 1919 in Freiburg abgehaltenen Lehrgang für Männermissionen. Autoren wie Kassiepe, Chrys. Schulte, Saedler, Loenartz, Themata wie: Die Psyche der Männerwelt nach dem Friedensschluß, Ehe und Familie, Das Kind und seine Erziehung in Familie, Schule und Verein, Der katholische Mann im Verkehr mit seinen Mitmenschen und im öffentlichen Leben — zeigen die Aktualität des sorgfältig gearbeiteten und von jeder Einseitigkeit freien Werkes. Die Vorträge sind nur Sache ohne rhetorische Floskeln und begleitet von sorgfältigen, ausführlichen Skizzen mit Material.

Adventspredigten von Ludwig Bourdaloue S. J. Deutsche Ausgabe von Nik. Heller, Stadtpfarrer in Wolframs-Eschenbach. Mit einem alphabetischen Sachregister. 8° (V und 405 S.). Kart. Mk. 10,—. Regensburg, vorm. Manz, 1920.

Bourdaloue gehört zu den Großen, deren Gedankenwelt und deren Methode selbst etwas Allgemeingiltiges, von Nationen und Zeiten Unabhängiges haben, deren Genie in etwa an der Unwandelbarkeit Gottes teilzunehmen scheint. Es handelt sich hier um zwei Reihen von je sechs Adventspredigten, die von jeher besonderer Berühmtheiten sich erfreuten, u. a. findet sich seine erste und letzte Predigt vor Ludwig XIV. darin (von 1670 und 1697). Anzuerkennen ist die durch Druck und Randbemerkungen deutlich hervorgehobene rhetorische Gliederung.

Coblenz. P. **Gemmel** S. J.

Eine Lilie aus dem Garten der Jugend. Von Jos. Hättenschwiller S. J. 36 S. Preis Mk. 1,80. Innsbruck, Felizian Rauch, 1920.

Oft und gern habe ich in der schönen Kirche vom hl. Johannes und Paul zu Rom vor dem Bilde des nunmehr heilig gesprochenen Gabriele de l' addolorata aus dem Passionistenorden gekniet Er ist der Jugend ein neuer Patron geworden, der vielleicht weit mehr noch als der hl. Aloysius der Jugend von heute so nahe steht. Darum nannte Leo XIII. ihn den „Aloysius unserer Tage". Wir danken dem Verfasser, daß er in kurzen Strichen uns das Leben dieses anziehenden Jünglings geschildert und wünschen, daß recht bald eine größere Biographie uns dieses Heiligen inneres Werden, sein Ringen und Siegen vor Augen stellt zur Nachahmung seiner Tugend.

Königin des Friedens. Eine zeitgemäße Blütenlese aus Abraham a Sancta Claras Wallfahrtsbüchlein „Gack, Gack, Gack a Ga". Von Professor Dr. Karl Bertsche. Preis gebd. Mk. 9,—. 8°. 140 S. M.-Gladbach, Volksvereins-Verlag, G. m. b. H., 1920.

Im Jahre 1685 schrieb Abraham a Sancta Clara ein Wallfahrtsbüchlein, das den Titel trägt „Gack, Gack, Gack a Ga einer wunderseltsamen Henne ..." Er schrieb es im Auftrag seiner bayerischen Ordensbrüder-Redner. Auch diese Gelegenheitsschrift zeigt uns P. Abraham als wahres Liebfrauenlob. Fünf Abschnitte werden uns hier geboten: Geschichte des Gnadenortes „Maria-Stern"; Das Gnadenbild und die Wallfahrer; Stella Maris, der Meerstern; Die menschliche Drangseligkeit, Wunderberichte von Taxa. P. Abraham entwickelt darin Gedanken, die gerade heute uns angehen; denn er hat sie in seine markige, gewaltige Sprache gekleidet zu einer Zeit, die der unserigen so ähnlich ist.